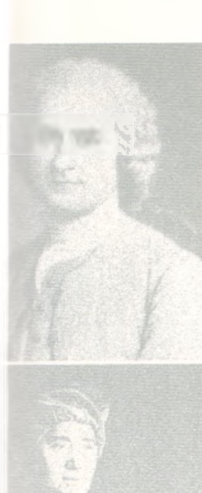
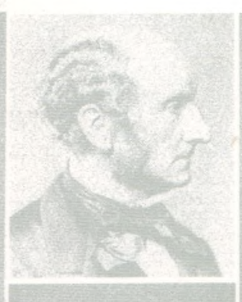
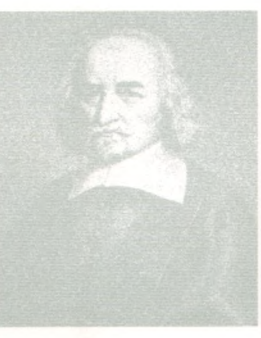
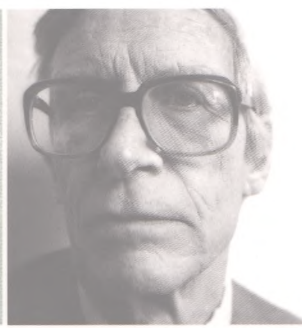




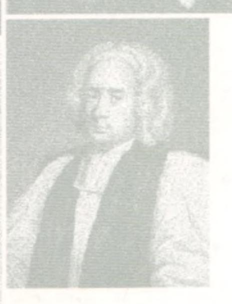




John Rawls



Lecciones sobre la historia de la filosofía política



Básica

Lecciones sobre la historia de la filosofía política

John Rawls

Lecciones sobre la historia de la filosofía política

Edición a cargo de Samuel Freeman


PAIDOS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Lectures of the Histoly of Political Philosophy,*
de John Rawis
Publicado en inglés, en 2007, por Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Reino Unido

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Compania

ISBN: 978-84-493-2224-2
Depósito legal: M-7.960-2009
Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.

Impreso en Artes Gráficas Huertas, S.A.
Camino viejo de Getafe, 60 - 28946 Fuenlabrada (Madrid)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

LECCIONES SOBRE ROUSSEAU

LECCIONES SOBRE MILL

LECCIONES SOBRE MARX

APÉNDICES

PRÓLOGO DEL EDITOR

Estas lecciones proceden de las notas de las clases que John Rawls había ido preparando para la asignatura de filosofía política moderna (Filosofía 171) que él mismo impartió en la Universidad de Harvard desde mediados de la década de 1960 hasta su jubilación en 1995. Durante el período comprendido entre finales de la década de 1960 y la década de 1970, Rawls enseñó su propia teoría de la justicia —la justicia como equidad— en combinación con otras obras contemporáneas e históricas. Así, por ejemplo, en 1971, junto a *Teoría de la justicia,* explicó obras de Locke, Rousseau, Hume, Berlin y Hart. Avanzada esa misma década y, posteriormente, durante los primeros años ochenta, las clases de esa asignatura pasaron a estar exclusivamente dedicadas a una u otra combinación mayoritaria de los principales filósofos políticos históricos incluidos en el presente volumen. En 1983, el último curso en que enseñó figuras históricas sin incluir *Teoría de la justicia,* Rawls dedicó lecciones a Hobbes, Locke, Hume, Mill y Marx. En cursos anteriores, también se había tratado con frecuencia la figura de Sidgwick (1976, 1979, 1981), así como la de Rousseau, pero, en esos casos, los que no entraban en el programa eran Hobbes y/o Marx. En 1984, Rawls volvió a enseñar partes de su *Teoría de la justicia* combinadas con Locke, Hume, Mill, Kant y Marx. Poco después, suprimiría a Kant y a Hume de su asignatura de filosofía política para añadir unas cuantas clases sobre Rousseau. Durante ese período, redactó las versiones finales de las lecciones (aquí presentadas) sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx, además de las que se publicaron en el año 2000 en el libro *La justicia como equidad: una reformulación.** (Ello explica las comparaciones esporádicas con la justicia como equidad que se pueden hallar en estas lecciones.) Al haber sido impartidas con regularidad durante

* Barcelona, Paidós, 2002. *(N. del e.)*

los últimos diez o doce años de la carrera docente de Rawls, las lecciones del presente volumen sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx son las más acabadas y completas. Rawls las escribió y las guardó en archivos informáticos, por lo que fue adaptándolas y perfeccionándolas con los años hasta 1994. De ahí que precisaran de una muy escasa labor de corrección y edición.

No tan acabadas estaban las lecciones anteriores sobre Hobbes y Hume, que datan de 1983. No parece que éstas hubieran sido escritas como una serie continua y completa de guiones de clase (a excepción de la mayor parte de la primera lección sobre Hume). De hecho, las lecciones sobre Hobbes y Hume que aquí se presentan fueron obtenidas principalmente a partir de transcripciones de grabaciones magnetofónicas de las clases impartidas por Rawls durante aquel cuatrimestre, las cuales fueron luego complementadas con los apuntes manuscritos del propio Rawls para sus clases y con las notas fotocopiadas distribuidas a sus estudiantes.[1] Normalmente, Rawls entregaba a sus alumnos y alumnas resúmenes que exponían los puntos principales de sus clases. Con anterioridad a la década de 1980 (momento a partir del cual empezó a transcribir sus lecciones con un procesador de textos), estos resúmenes estaban manuscritos con una letra muy apretada y, al mecanografiarse, ocupaban más de dos páginas a espacio sencillo. Estas notas repartidas en clase han sido utilizadas aquí para complementar las lecciones sobre Hobbes y Hume, y proporcionan también la mayor parte del contenido de las dos primeras lecciones sobre Sidgwick incluidas en el Apéndice.

Una gran ventaja de estas lecciones es que revelan cómo concebía Rawls la historia de la tradición del contrato social y sugieren en qué lugar veía su propia obra en relación con la de Locke, Rousseau y Kant, y, en cierta medida, con la de Hobbes. Rawls también se ocupa de (y responde a) la reacción utilitarista de Hume a la doctrina del contrato social de Locke, a la que critica, entre otros argumentos, porque, además de ser superficial, supone un «subterfugio innecesario» (*unnecessary shuffle*, Rawls), argumento este que fijó la pauta para una línea crítica

1. El editor fue uno de los estudiantes de doctorado que ejerció como ayudante docente de Rawls (el otro fue Andrews Reath) durante el cuatrimestre de primavera de 1983, y fue, además, quien grabó las clases sobre Hobbes y Hume que aquí se transcriben. Las lecciones sobre Locke, Mill y Marx también fueron grabadas en 1983. Tanto estas cintas como otras de las clases y lecciones de Rawls correspondientes a 1984 han sido conservadas en formato digital y están depositadas en los Archivos Rawls de la Biblioteca Widener de la Universidad de Harvard.

que se ha mantenido hasta nuestros días. Otra ventaja sustancial que nos proporciona el presente libro es el análisis que hace Rawls del liberalismo de J. S. Mill, del que se desprenden numerosos paralelismos entre su propio punto de vista y el del autor británico, no sólo en referencia a las similitudes palpables entre el principio de libertad de Mill y el primer principio de justicia de Rawls, sino también a los no tan tangibles paralelismos entre la economía política de Mill y la concepción rawlsiana de la justicia distributiva y la democracia de propietarios.

Quizá fueron las lecciones sobre Marx las que más evolucionaron con los años. A principios de la década de 1980, Rawls avalaba la opinión (mantenida por Allen Wood, entre otros) de que Marx no tenía una concepción de la justicia, sino que consideraba ésta como un concepto ideológico necesario para el mantenimiento de la explotación de la clase obrera. En las lecciones aquí incluidas, sin embargo, revisa esa postura, influido por G. A. Cohen y otros autores. La interpretación rawlsiana de la teoría del valor-trabajo de Marx trata de separar el desfasado componente económico de las ideas del autor alemán de la que considera su meta principal, que define como una respuesta contundente a la teoría de la distribución justa en función de la productividad marginal y a otras concepciones del liberalismo clásico y del «libertarianismo» de derecha, para las que la propiedad pura contribuye de manera tangible a la producción. (Véase Marx, lección II.)

Las lecciones de Rawls sobre el obispo Joseph Butler y sobre Henry Sidgwick no quedaron tan terminadas como las otras incluidas en este volumen. Aun así, él accedió a su publicación poco antes de morir en noviembre de 2002 y han sido incorporadas al apéndice del presente libro. En su asignatura de filosofía política, Rawls enseñó a Sidgwick junto a Hume y J. S. Mill durante algunos cursos (1976, 1979 y 1981) para dar una idea a sus alumnos y alumnas de las obras de los que (según él) eran los tres principales filósofos utilitaristas. Para él, Sidgwick fue la culminación de la tradición utilitarista clásica iniciada con Bentham. También consideraba que el método comparativo expuesto por Sidgwick en *The Methods of Ethics* proporcionaba un modelo que la filosofía moral debía emular. Las dos primeras lecciones sobre Sidgwick aquí incluidas se obtuvieron, principalmente, a partir de las notas manuscritas de las que Rawls hacía copias que luego entregaba a sus estudiantes. Él usaba esas notas como guión de la lección y, sobre ellas, desarrollaba oralmente sus argumentos en clase. De ahí que las dos primeras lecciones sobre Sidgwick no puedan ser consideradas en modo alguno como completas. La tercera (que data de 1975) repasa en parte

la misma materia que la breve exposición sobre el utilitarismo de Sidgwick contenida en la lección II, pero analiza de forma mucho más detallada los supuestos *y* las implicaciones de la postura utilitarista clásica. Tanto en esta lección como en la breve cuarta lección (de 1976) hay una gran cantidad de material sobre la teoría utilitaria que no se encuentra en ninguno de los otros análisis de Rawls sobre el utilitarismo publicados en *Teoría de la justicia,* en «Social Unity and Primary Goods»,[2] y en otras obras y artículos.

Las cinco lecciones sobre Butler estaban entre los papeles manuscritos de Rawls. Fueron usadas en la asignatura que impartió en el cuatrimestre de primavera de 1982 sobre la historia de la filosofía moral, en la que también incluyó a Kant y a Hume. Rawls creía que Butler había proporcionado la principal respuesta no utilitarista a Hobbes elaborada por un filósofo inglés. También tenía a Butler por una de las figuras más importantes de la filosofía moral moderna. Entre las notas manuscritas privadas de Rawls (es decir, las que no había incorporado a las lecciones propiamente dichas), podemos encontrar la siguiente: «Puntos importantes sobre Butler: (Hobbes y Butler, las dos grandes fuentes de la filosofía moral moderna: Hobbes por haber planteado el problema: el autor a rebatir. Butler por haber aportado una respuesta profunda a Hobbes)». Rawls creía, además, que había relación entre las doctrinas de la conciencia de Kant y Butler, y quizá fue esa idea la que le dio motivos para pensar que el concepto no naturalista y no intuicionista de la moral que tenía Kant no era privativo de la filosofía idealista alemana.[3] Para acabar, las lecciones sobre Butler sugieren también el papel central desempeñado por la idea de la «psicología moral racional» en la concepción rawlsiana de la filosofía moral y política. (También se aprecian paralelismos en las lecciones sobre Mill y Rousseau.) Una de las ideas principales sobre las que se sustenta la obra de Rawls es que la justicia y la moral no son contrarias a la naturaleza hu-

2. Véase John Rawls, *Collected Papers,* Samuel Freeman (ed.), Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999, cap. 17.

3. Agradezco a Joshua Cohen esta sugerencia. Está confirmada por diversas notas que Rawls tomó para sí mismo. Entre las referencias a Kant en las notas de Rawls sobre Butler, se encuentran las dos entradas siguientes:

> (4) Egoísmo contra Hobbes: Para Butler, los proyectos morales forman una parte tan integral del yo personal como cualquier otra (nuestros deseos naturales, etc.). Kant profundiza en esto vinculando la LM [Ley Moral] con el yo personal, entendiéndolo como R+R [Racional y Razonable]. [...]
>
> (9) Conéctese esto con Kant, incluyendo su noción de fe razonable.

mana, sino que forman parte de ésta y, en realidad, son (o, al menos, pueden ser) imprescindibles para el bien humano. (Véase *Teoría de la justicia,* capítulo 8, «El sentido de la justicia», y capítulo 9, «El bien de la justicia».) Es de destacar que el análisis de Rawls sobre el modo en que Butler reconcilió la virtud con el «amor propio» guarda un claro paralelismo con la defensa que el propio Rawls realizó de la congruencia entre lo correcto y lo bueno.

Rawls dejó entre sus papeles personales un breve escrito, titulado «Comentarios sobre mi docencia» (1993), que trata de sus lecciones sobre filosofía política. A continuación, se reproducen algunos fragmentos relevantes del mismo:[4]

> Yo he enseñado especialmente filosofía política y filosofía moral, impartiendo una asignatura de cada una de dichas materias por curso a lo largo de los años. [...] Poco a poco, me fui centrando cada vez más en la filosofía política y social, y me dediqué a hablar de partes de la llamada justicia como equidad, en conjunción con otras aportaciones de personalidades que habían escrito anteriormente sobre el tema, empezando por Hobbes y continuando por Locke y Rousseau, así como, ocasionalmente, Kant, si bien este último autor era difícil de encajar en esa asignatura. A veces, incluí a Hume y a Bentham, a J. S. Mill y a Sidgwick. No obstante, la filosofía moral de Kant solía abordarse en una asignatura separada junto a otros autores, cuya lista variaba de vez en cuando, pero entre los que habitualmente figuraban Hume y Leibniz como ejemplos de doctrinas llamativamente distintas, de las que Kant sin duda era conocedor. Otros autores considerados ocasionalmente fueron Clarke y el obispo Butler, así como otras personalidades del siglo xviii británico, como Shaftesbury y Hutcheson. A veces, recurrí a Moore, Ross, Broad o Stevenson, como ejemplos modernos.
>
> Al referirme a todas estas personas, siempre he intentado hacer dos cosas en particular. La primera es plantear sus problemas filosóficos tal como ellos los veían, es decir, según su interpretación del estado de la filosofía moral y política de aquel entonces. A partir de ahí, he intentado discernir

4. En el «Prólogo de la compiladora» de *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Barbara Herman (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, págs. xvi-xviii (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* Barcelona, Paidós, 2001, págs. 15-17), volumen que forma pareja con éste, se cita una versión un tanto parecida de la descripción que hacía Rawls de su propia docencia. Ésta deriva de los comentarios del autor sobre su labor docente según aparecieron publicados en «Burton Dreben: A Reminiscence», en Juliet Floyd y Sanford Shieh (comps.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy,* Nueva York, Oxford University Press, 2000.

cuáles creían ellos que eran los problemas principales de su contexto concreto. He citado a menudo el comentario que Collingwood incluyó en su *Autobiografía* para indicar que la historia de la filosofía no es la de una serie de respuestas a una misma pregunta, sino la de una serie de respuestas a diferentes preguntas o, para usar sus propias palabras, «la historia de un problema en cambio más o menos constante, cuya solución va cambiando con él».[5] Este comentario no es del todo correcto, pero nos indica que, si queremos apreciar cómo y por qué se desarrolla la filosofía política a lo largo del tiempo, debemos dar con el punto de vista del autor sobre el mundo político de su época. Para mí, todos esos autores contribuyeron al desarrollo de doctrinas favorables al pensamiento democrático, incluido Marx, de quien siempre he hablado en la asignatura de filosofía política.

También he intentado presentar el pensamiento de cada autor en la que consideré su forma más sólida. Siempre me he tomado muy en serio un comentario de Mill en una reseña suya sobre [Alfred] Sedgwick: «Una doctrina no puede juzgarse si no es en su mejor versión» *(CW:* X, pág. 22). Así que eso es precisamente lo que he intentado hacer. Tampoco he explicado —al menos, no de manera intencionada— lo que, en mi opinión, esos autores debían haber dicho, sino lo que dijeron realmente, basándome en la interpretación de sus textos que he considerado más razonable. Había que conocer y respetar el texto, y había que presentar la doctrina en su mejor forma. Me parecía ofensivo prescindir del texto (algo así como una falsificación). Y si me apartaba de él en algún momento —cosa en la que tampoco hay daño alguno—, tenía que decirlo. Dando clase de ese modo, creo que los puntos de vista de un autor se hacían más fuertes y convincentes, lo que lo convertía en un objeto de estudio más valorado por los estudiantes.

Varias máximas me han guiado en ese propósito. Siempre he asumido, por ejemplo, que los autores que estábamos estudiando eran mucho más inteligentes que yo. Si no lo fueran, ¿para qué iba yo a estar malgastando mi tiempo y el de mis alumnos estudiándolos? Si apreciaba un error en sus argumentos, suponía que también ellos [los filósofos] lo habían apreciado en su momento y lo habían abordado. El caso era averiguar dónde. Así que buscaba la salida que ellos (y no yo) habían tratado de encontrar. En ocasiones, su «salida» estaba condicionada por el momento histórico: en su época, no había necesidad de plantearse la pregunta, o era imposible que ésta surgiera, o no habría sido analizada de forma fructífera. También podía suceder que yo hubiese pasado por alto (o no hubiese leído) una parte de sus textos.

En ese sentido, he seguido el consejo de Kant según aparece en la página 866 de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura,* donde dice que la filosofía es simplemente una idea sobre una ciencia posible pero que no

5. R. G. Collingwood, *An Autobiography,* Oxford, Clarendon Press, 1939, pág. 62 (trad. cast.: *Autobiografía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1953).

existe en ningún lugar en concreto. Entonces, ¿cómo podemos reconocerla y aprenderla? «No podemos aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón, siguiendo unos principios universales, ciertas tentativas reales (éstas sí) de hacer filosofía, reservando siempre a la razón el derecho a investigar, confirmar o refutar esos principios desde su misma fuente.» Así pues, aprendemos filosofía política y moral (y, en realidad, cualquier otra parte de la filosofía en su conjunto) estudiando los ejemplos —esas figuras destacadas que han realizado tentativas especialmente apreciadas— y tratamos de aprender de ellos y, si nos sonríe la fortuna, de hallar un modo de ir más allá de donde ellos han ido. Mi tarea era explicar a Hobbes, a Locke, a Rousseau, a Hume, a Leibniz o a Kant, del modo más claro y convincente que me fuese posible, siempre prestando atención a lo que realmente dijeron.

Como consecuencia de ello, siempre me he resistido a plantear objeciones a los modelos —algo que es demasiado fácil y pasa por alto lo esencial—, si bien es importante señalar las que en su momento trataron de corregir quienes sucedieron a esos autores en su misma tradición, o apuntar aquellos puntos de vista que se consideraron equivocados desde otras corrientes. (Y aquí concibo la del contrato social y la utilitarista como dos tradiciones distintas.) De no ser así, el pensamiento filosófico no podría progresar y los motivos que llevaron a otros autores posteriores a formular sus críticas particulares serían para nosotros un misterio insondable.

En el caso de Locke, por ejemplo, yo comentaba que su planteamiento hacía posible una desigualdad política que él no habría aceptado por principio —la desigualdad en el derecho al voto—, y que Rousseau había intentado superar ese problema, y analizaba cómo lo había hecho. Pero también ponía especial énfasis en señalar que el liberalismo de Locke era muy avanzado para su época y se oponía al absolutismo monárquico. Locke, además, no se dejó amedrentar por el peligro y siempre se mantuvo leal a su amigo, lord Shaftesbury, hasta el punto de seguirle, al parecer, en el Complot de la Rye House para asesinar a Carlos II en el verano de 1683. Tras aquello hubo de huir a Holanda para salvar la vida (a duras penas logró escapar de la ejecución). Locke tuvo el valor de demostrar con hechos sus palabras y, con ello, fue, quizá, la única de todas esas grandes figuras en asumir semejantes riesgos.

Ninguna de estas lecciones fue escrita con la intención de que fueran posteriormente publicadas. Rawls llegó incluso a decir —en los comentarios que dedicó a Kant en el párrafo inmediatamente posterior a los comentarios sobre Locke arriba citados— que «[l]a última versión de las lecciones [sobre Kant] (de 1991) es sin duda mejor que las anteriores, pero me da miedo sólo de pensar que se publicase tal y como

está (como algunas personas me han animado a hacer). No hace justicia alguna a Kant a propósito de esas cuestiones ni es comparable a lo que otros pueden hacer actualmente». Como bien se puede deducir de la frase anterior, Rawls se resistió a la publicación de sus lecciones durante años. Sólo después de que se dejase convencer para publicar sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* y de que dicha compilación estuviera sustancialmente finalizada, accedió a que se publicasen también sus lecciones sobre la historia de la filosofía política.

Para acabar, en la conclusión a sus «Comentarios sobre mi docencia», Rawls decía (y lo que dice aquí, refiriéndose a Kant, lo habría hecho igualmente extensible, con su habitual modestia, a cualquiera de los filósofos del presente volumen):

> Pero, como he dicho, ninguna de mis interpretaciones sobre la concepción de conjunto de Kant me ha dejado nunca plenamente satisfecho, lo que siempre deja un cierto poso de infelicidad y, de paso, me recuerda una anécdota sobre John Marin, uno de los grandes acuarelistas estadounidenses junto con Homer y Sargent. Los cuadros de Marin, que la mayoría de ustedes habrán visto, son de una especie de expresionismo figurativo. A finales de los años cuarenta, estaba considerado como uno de nuestros artistas más destacados (si no el más destacado de todos). Es fácil deducir lo que representan sus acuarelas con sólo mirarlas: un rascacielos de Nueva York, los montes Taos de Nuevo México o las goletas y los puertos de Maine. Marin se trasladó a Stonington (Maine) a pintar y vivió allí ocho años durante la década de 1920. Ruth Fine, que escribió un libro espléndido sobre Marin, explica que ella misma fue allí para ver si podía hablar con alguien que hubiera conocido al pintor por aquel entonces. Tras mucho buscar, encontró por fin a un pescador de langostas que le dijo: «Sí, sí, todos lo conocíamos. Salía a pintar en su barca todos los días, todas las semanas, todos los veranos. Y, ¿sabe?, tanto que se esforzaba el pobrecillo y nunca llegaba a captarlo bien del todo».
>
> Eso siempre ha sido lo que mejor ha definido mi situación todo este tiempo: «Nunca he llegado a captarlo bien del todo ».[6]

Mardy Rawls realizó buena parte de la labor de corrección y edición de las presentes lecciones, y sin su ayuda y asesoramiento, no hubiéramos podido completarlas. Desde 1995 especialmente (tras el primero de los sucesivos derrames cerebrales padecidos por Jack), Mardy asumió

6. [Nota a cargo de Mardy Rawls: Recordando las múltiples ocasiones en las que Jack explicó esta anécdota en sus clases, elegimos el cuadro de Marin, «Deer Isle, Islets», para la cubierta de *Justice as Fairness: A Restatement.]*

un inestimable papel a la hora de materializar numerosos proyectos. Leyó cada una de estas lecciones detenidamente y se esforzó arduamente por clarificar y señalar frases que podían prestarse a una interpretación equívoca. Antes de que Jack me pidiese en 2000 que me encargase de la edición de la presente compilación, Mardy tenía ya más o menos terminada la corrección y la revisión de las lecciones sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx. Jack releyó detenidamente esas lecciones y dio finalmente su visto bueno. Anne Rawls transcribió (en 2001) las cintas con las grabaciones de las lecciones de 1983 sobre Hobbes y Hume. Mardy las editó en un formato legible y, sobre esa versión, yo realicé algunas revisiones e hice algún que otro añadido a partir tanto de las notas mecanografiadas y manuscritas del propio Rawls, como de los guiones fotocopiados que entregaba a sus estudiantes en cada clase. Las lecciones dedicadas a Sidgwick y a Butler fueron mecanografiadas tomando como punto de partida los apuntes de clase manuscritos que guardaba Rawls. Yo realicé algún añadido a la primera lección sobre Sidgwick, basándome para ello en otras notas sobre dicho autor que Rawls guardaba en sus ficheros de clase. En general, todas las enmiendas editoriales practicadas en las presentes lecciones consisten en la reposición de párrafos y frases escritas en su momento por el propio Rawls.

Estoy muy agradecido a Mark Navin por descifrar y mecanografiar las notas manuscritas de las lecciones sobre Sidgwick y Butler, así como por introducir las correcciones realizadas por el editor en las lecciones sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx. También quiero expresar una especial gratitud hacia Kate Moran, que mecanografió apuntes escritos a mano de las clases sobre Hobbes y Hume, revisó minuciosamente las citas de todos los filósofos y preparó el manuscrito del libro para su entrega final. Matt Lister, Thomas Ricketts y Kok Chor Tan también ayudaron de formas diversas. Gracias a Warren Goldfarb y a Andy Reath por su útil asesoramiento acerca de los programas de las asignaturas de Rawls. T. M. Scanlon y, especialmente, Joshua Cohen me proporcionaron consejos muy útiles sobre la corrección y la edición de las lecciones, concretamente, sobre qué incluir en ellas y qué dejar sin publicar, y estoy profundamente agradecido a ambos.

Por último, tengo mucho que agradecer, una vez más, a mi esposa, Annette Lareau-Freeman, por sus sabios consejos y su ayuda constante a la hora de llevar a buen puerto la publicación de estos importantes documentos.

SAMUEL FREEMAN

COMENTARIOS INTRODUCTORIOS

A la hora de preparar estas lecciones, desarrolladas a lo largo de años de docencia en filosofía política y social, he tenido en cuenta el modo en que seis autores —Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Mill y Marx— tratan ciertos temas que yo también he tratado en mis libros y artículos sobre filosofía política. Originalmente, había dedicado, más o menos, la mitad de las clases de la asignatura a temas relevantes extraídos de *Teoría de la justicia*.[1] Más tarde, coincidiendo con la elaboración de *La justicia como equidad: una reformulación*,[2] esas lecciones pasaron a ocuparse de este último texto, de cuya versión manuscrita distribuí fotocopias en clase.

Puesto que la *Reformulación* ya está publicada en la actualidad, no incluyo esas lecciones en el presente libro. Sólo en algún que otro punto he señalado de forma más o menos explícita la conexión entre las obras y las ideas aquí comentadas y mi propio trabajo; pero todas las menciones de la justicia como equidad vienen acompañadas de referencias a los apartados correspondientes de dicho libro, recogidas luego en las notas a pie de página de éste, en las que también aparecen definidas ideas o conceptos importantes en aquellos casos en que me ha parecido útil incluirlos. La lección introductoria, que contiene algunos comentarios sobre la filosofía política en general y algunas reflexiones sobre las ideas principales del liberalismo, puede ayudar a sentar las bases del posterior análisis de los seis autores.

Trataré de distinguir los elementos fundamentales del liberalismo como expresión de una concepción política de la justicia cuando éste es

1. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971 [revisada en 1999] (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979).

2. Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001 (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002).

contemplado desde dentro de la tradición del constitucionalismo democrático. Una de las corrientes de la mencionada tradición —la de la doctrina del contrato social— está representada aquí por Hobbes, Locke y Rousseau; otra de ellas —la del utilitarismo— está representada por Hume y J. S. Mill; finalmente, la corriente socialista (o socialdemócrata) está representada por Marx, a quien consideraré fundamentalmente como un crítico del liberalismo.

Las lecciones se centran histórica y sistemáticamente en temas concretos y no pretenden presentar una introducción integral y equilibrada a las cuestiones de la filosofía política y social. No hay tampoco en ellas intento alguno de valorar diferentes interpretaciones de los filósofos que en ellas se comentan, sino, únicamente, unas propuestas de interpretación de los textos que estudiamos que parecen razonablemente correctas y que resultan provechosas para los limitados fines que persigo presentándolas. Más aún, ni siquiera se comentan aquí muchas de las cuestiones importantes de la filosofía política y social. Tengo la esperanza de que el carácter restringido de este foco de atención acabe siendo excusable si sirve para alentar una forma instructiva de aproximarse a las cuestiones que sí consideramos aquí y nos permite alcanzar una comprensión más profunda de la que hubiera sido posible de cualquier otro modo.

JOHN RAWLS

TEXTOS CITADOS*

Butler, Joseph, *The Works of Joseph Butler,* W E. Gladstone (comp.), Bristol (Inglaterra), Thoemmes Press, 1995.

Hobbes, Thomas, *De Cive,* edición a cargo de Sterling P. Lamprecht, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949 (trad. cast.: *Tratado sobre el ciudadano,* Madrid, Trotta, 1999).

Hobbes, Thomas, *Leviathan,* C. B. MacPherson, Baltimore (comp.), Penguin Books, 1968 (trad. cast.: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1980).

Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principies of Morals,* de L. A. Selby-Bigge (comp.), Oxford, Oxford University Press, 2ª ed., 1902 (trad. cast. de la segunda «Investigación»: *Investigación sobre los principios de la moral,* Madrid, Alianza, 2006).

Hume, David, *Treatise of Human Nature,* de L. A. Selby-Bigge (comp.), Oxford, Oxford University Press, 2ª ed., 1978 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Calpe, 1920).

Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* H. J. Paton (trad. y comp.), Londres, Hutchinson, 1948 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa Calpe, 17ª ed., 2006).

Locke, John, *A Letter Concerning Toleration,* James H. Tully (comp.), Indianápolis, Hackett, 1983 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia,* Madrid, Tecnos, 5ª ed., 2005).

* Las versiones castellanas referenciadas entre paréntesis son también las que se han empleado para traducir (con muy ligeras modificaciones) las citas textuales de esas obras repartidas por el presente libro. *(N. del t.)*

Locke, John, *Two Treatises of Government,* Peter Laslett (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil,* Madrid, Espasa Calpe, 2' ed., 1997).

Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy,* Nueva York, International Publishers, 1967 (trad. cast.: *El capital: crítica de la economía política,* 3 tomos, 8 vols., México, Siglo XXI, 1975-1981).

Mill, John Stuart, *Collected Works* (citadas como CW), Toronto, University of Toronto Press, 1963-1991.

Rousseau, Jean-Jacques, *The First and Second Discourses,* Roger D. Masters y traducción de Roger D. Masters y de Judith R. Masters (comp.), Nueva York, St. Martin's Press, 1964 (trad. cast.: «Sobre las ciencias y las artes», y «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en *Del contrato social. Discursos,* Madrid, Alianza, 1998).

Rousseau, Jean-Jacques, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy,* Roger D. Masters y traducción de Judith R. Masters (comp.), Nueva York, St. Martin's Press, 1978 (trad. cast.: *Del contrato social. Discursos,* Madrid, Alianza, 1998).

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics,* Londres, Macmillan, 1907.

Tucker, Robert C. (comp.), *The Marx-Engels Reader,* 2a ed., Nueva York, W. W. Norton, 1978.

INTRODUCCIÓN

COMENTARIOS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

§1. CUATRO CUESTIONES EN TORNO A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1. Empezamos formulándonos varias preguntas genéricas en torno a la filosofía política. ¿Por qué podría interesarnos? ¿Qué motivos tenemos para reflexionar sobre ella? ¿Qué esperamos obtener con ello, si es que esperamos algo? Con ese ánimo, repaso a continuación algunas cuestiones más concretas que podrían resultar útiles para nuestro propósito.

Preguntémonos primero lo siguiente: ¿Cuál es el público de la filosofía política? ¿A quién va dirigida? Teniendo en cuenta que ese público variará de una sociedad a otra, en función de la estructura social y de los problemas más acuciantes de cada una de ellas, ¿cuál es el público de la filosofía política en una democracia constitucional? Empecemos, pues, fijándonos en nuestro propio caso.

Seguramente, en una democracia, la respuesta a la pregunta anterior es: todos los ciudadanos y ciudadanas en general, o la ciudadanía como ente corporativo compuesto por todos aquellos y aquellas que, con sus votos, ejercen la autoridad institucional suprema sobre todas las cuestiones políticas, aunque sea por medio de una enmienda constitucional, si resulta necesario. El hecho de que el público de la filosofía política en una sociedad democrática sea el conjunto de los ciudadanos y las ciudadanas tiene una serie de importantes consecuencias.

Significa, para empezar, que una filosofía política liberal que acepte y defienda, obviamente, la idea de democracia constitucional no tiene por qué ser considerada una teoría, por así decirlo. Quienes escriben sobre esa doctrina no tienen por qué ser expertos en un tema específico, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con el caso de las ciencias. La filosofía política no tiene acceso especial a verdades funda-

mentales ni a ideas razonables sobre la justicia y el bien común, ni a otras nociones básicas. Su mérito —en la medida en que tenga alguno— radica en que, por medio del estudio y la reflexión, puede elaborar concepciones más profundas e instructivas de ideas políticas básicas que nos ayuden a clarificar nuestros juicios sobre las instituciones y las políticas de un régimen democrático.

2. Una segunda cuestión es la siguiente: A la hora de dirigirse a ese público, ¿con qué credenciales cuenta la filosofía política? ¿Con qué derecho se atreve a reclamar una autoridad? Empleo aquí el término «autoridad» porque hay quien ha dicho que quienes escriben sobre temas de filosofía moral y política reivindican para sí una cierta autoridad, al menos, implícitamente. Se ha dicho también que la filosofía política expresa un derecho a saber y que esa pretensión de conocimiento supone también una pretensión de mando.[1] Tal aseveración es, en mi opinión, totalmente errónea. En una sociedad democrática, cuando menos, la filosofía política carece de toda autoridad, si por ésta entendemos tanto un cierto estatus legal y la posesión de un peso autoritativo sobre determinados asuntos políticos, como una autoridad sancionada por una costumbre y una práctica prolongadas y tratada como algo dotado de fuerza evidente.

La filosofía política sólo puede significar la tradición de la filosofía política, y, en una democracia, esa tradición es siempre el trabajo conjunto de unos autores y de sus lectores. Se trata de una labor conjunta porque son los autores y los lectores quienes, juntos, producen obras de filosofía política y las acaban apreciando con el tiempo, y siempre depende de los votantes que las ideas en ellas representadas terminen encarnadas en las instituciones básicas o no.

Así pues, en democracia, los autores de obras de filosofía política no tienen mayor autoridad que cualquier otro ciudadano o ciudadana; tampoco deben reivindicarla. Asumo que esto es algo absolutamente obvio y no precisa de mayor comentario, aunque, en ocasiones, haya quien afirme lo contrario. Menciono el tema únicamente para disipar cualquier recelo al respecto.

Por supuesto, alguien podría decir: la filosofía política tiene la esperanza de hacerse acreedora a la razón humana e, implícitamente, invo-

1. Véase la interesante reseña que Michael Walzer hizo del libro *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988), de Benjamin Barber, en el *New York Review of Books* del 2 de febrero de 1989, pág. 42.

ca su autoridad sobre ella. Esta razón no es otra cosa que el conjunto de las capacidades compartidas del pensamiento, el juicio y la inferencia racionales tal cual son ejercidas por toda persona plenamente normal que ya haya alcanzado la edad de razón (o, lo que es lo mismo, por todos los ciudadanos y ciudadanas adultos). Supongamos que estamos de acuerdo con esa idea y que decimos que la filosofía política apela a esa autoridad. Lo que sucede es que todos los ciudadanos que se expresan de un modo razonable y serio a la hora de hablar con otras personas sobre cuestiones políticas —o sobre cualquier otro tipo de cuestión— invocan también dicha autoridad. Buscar lo que aquí hemos denominado «autoridad de la razón humana» implica que procuremos presentar nuestros puntos de vista y los motivos que los respaldan de manera razonable y lógica para que otras personas puedan juzgarlos inteligentemente. El afán por hacerse con las'credenciales de la razón humana no distingue a la filosofía política de cualquier otra forma de análisis o debate razonado sobre uno u otro tema. Todo pensamiento razonado y serio persigue dotarse de la autoridad de la razón humana.

Puede que la filosofía política que, en una sociedad democrática, se encuentra en textos que perduran y no dejan de estudiarse, se exprese, en realidad, a través de enunciados inusualmente sistemáticos y completos de doctrinas e ideas democráticas fundamentales. Puede que estos textos estén mejor argumentados y se presenten de forma más perspicua que aquellos otros que no perduran. En este sentido, es posible que logren invocar mejor la autoridad de la razón humana. Pero ésta es una autoridad de una clase muy especial. Porque que un texto de filosofía política tenga éxito o no a la hora de realizar esa invocación depende de un juicio colectivo que se va manifestando a lo lago del tiempo en la cultura general de una sociedad a medida que, uno por uno, los ciudadanos y las ciudadanas estiman que esos textos son merecedores de estudio y reflexión. En ese caso, no existe una autoridad en el sentido de un cargo ejecutivo, un tribunal o una asamblea legislativa autorizados a tener la última palabra (o, incluso, el dictamen probatorio definitivo). No corresponde a los órganos oficiales (ni a aquellos sancionados por la costumbre y la práctica prolongada) valorar la labor de la razón.

No es ésta una situación peculiar. Lo mismo sucede en la comunidad que forman todos los científicos o, por poner un ejemplo más concreto, todos los físicos. No hay un organismo institucional entre ellos que tenga la autoridad de declarar, por ejemplo, que la teoría general de la relatividad es correcta o incorrecta. En temas de justicia política

en democracia, el conjunto de la ciudadanía es equiparable al de los físicos en temas de física. Se trata de un hecho característico del mundo democrático moderno y se encuentra arraigado en las ideas de libertad e igualdad políticas características de éste.

3. Una tercera cuestión es la siguiente: ¿En qué punto y de qué modo se introduce la filosofía política en la política democrática y afecta al resultado de ésta? ¿Cómo debería verse la filosofía política a sí misma en ese sentido?

Dos son, al menos, las perspectivas existentes a este respecto: para la perspectiva platónica, por ejemplo, la filosofía política determina la verdad sobre la justicia y el bien común. A partir de ahí, busca un agente político que haga realidad esa verdad en las instituciones, con independencia de si esa verdad ha sido libremente aceptada o, siquiera, entendida. Desde ese punto de vista, el conocimiento de la verdad del que hace gala la filosofía política la autoriza a conformar —e, incluso, a controlar— el resultado de la política por medio de la persuasión y la fuerza, si es preciso. Fijémonos, si no, en el rey filósofo de Platón o en la vanguardia revolucionaria de Lenin. Según esa percepción, se entiende que la pretensión de verdad no acarrea solamente un derecho a conocer, sino también a controlar y a actuar políticamente.

Hay otra perspectiva distinta (llamémosla democrática) que considera que la filosofía política forma parte de la cultura general de fondo de una sociedad democrática, si bien, en algunos casos, ciertos textos clásicos se convierten en parte también de la cultura política pública. Citados y aludidos a menudo, son un elemento más del acervo o la sabiduría pública y constituyen un fondo de ideas políticas básicas de la sociedad. Desde ese papel, es posible que la filosofía política contribuya a la cultura de la sociedad civil en la que se debaten y se estudian sus ideas básicas y su historia, y, en determinados casos, puede llegar a introducirse también en el debate político público.

Algunos autores,[2] descontentos con la forma y el estilo de buena parte de la actual filosofía política académica, opinan que ésta trata de evitar y hacer innecesario el quehacer político cotidiano de la democracia (el gran juego de la política)[3] La filosofía política académica, según dicen estos autores, es, en realidad, platónica: se empeña en suministrar verdades y principios básicos con los que dar respuesta o solución

2. Por ejemplo, Benjamin Barber, tal como se mencionaba más arriba.

3. «The Great Game of Politics» fue el título de una columna del *Baltimore Sun* escrita por Frank R. Kent durante las décadas de 1920 y 1930.

a, cuando menos, las principales cuestiones políticas y, con ello, hacer innecesaria la actividad política cotidiana. Estos autores, críticos con la filosofía, también opinan que esa política cotidiana se desarrolla mejor cuando lo hace por su cuenta, sin el supuesto beneficio de la filosofía y sin preocuparse por las controversias de ésta. Creen que ese proceder redundaría en una vida pública más vibrante y animada, y en una ciudadanía más comprometida.

Ahora bien, seguramente es incorrecto afirmar que una filosofía política liberal es platónica (en el sentido arriba descrito). El liberalismo avala el concepto de gobierno democrático, por lo que difícilmente puede pretender invalidar el resultado de la política democrática cotidiana. Mientras impere la democracia, el único modo en que la filosofía liberal podría hacer algo así de forma apropiada sería influyendo sobre algún agente político establecido de manera constitucionalmente legítima y persuadiéndole de que anulara la voluntad de las mayorías democráticas. Esto podría producirse, por ejemplo, si los autores filosóficos liberales influyeran sobre los magistrados del Tribunal Supremo de un régimen como el nuestro. Puede que autores académicos liberales, como Bruce Ackerman, Ronald Dworkin y Frank Michelman, se estén dirigiendo al Tribunal Supremo en sus escritos, pero también lo hacen muchos conservadores y otros autores no liberales, los cuales se hallan igualmente implicados en la política constitucional, por así llamarla. Dado el papel de dicho Tribunal en nuestro sistema constitucional, lo que podría verse como un intento de invalidar la política democrática puede tratarse, en realidad, de una aceptación del método de control judicial de la constitucionalidad de las leyes (el *judicial review)* y de la idea de que la Constitución sitúa determinados derechos y libertades fundamentales fuera del alcance de las mayorías legislativas ordinarias. De ahí que el debate de los autores académicos verse a menudo sobre el alcance y los límites del principio de la mayoría y sobre el papel adecuado que debe desempeñar el Tribunal a la hora de especificar y proteger libertades constitucionales básicas.

Gran parte de lo aquí comentado depende, pues, de si aceptamos el control judicial de la constitucionalidad y la necesidad de que una constitución democrática coloque ciertos derechos y libertades fundamentales fuera del dominio de las mayorías legislativas de la política cotidiana (que no de la constitucional). Yo me inclino a aceptar el control judicial de la constitucionalidad en nuestro caso, pero ambos bandos tienen buenos argumentos y la cuestión debe ser considerada por los propios ciudadanos democráticos. Lo que se dirime aquí es una

elección entre dos concepciones de la democracia: la democracia constitucional y la mayoritaria. En cualquier caso, incluso quienes apoyan el control judicial de la constitucionalidad dan por sentado que, en la política cotidiana, las mayorías legislativas son las que normalmente gobiernan.

Nuestra tercera pregunta era, recordemos, la siguiente: ¿En qué punto y de qué modo se introduce la filosofía política en la política democrática y afecta al resultado de ésta? Digamos a esto que, en un régimen con control judicial de la constitucionalidad de las leyes, la filosofía política tiende a desempeñar un papel público más amplio (al menos, en los casos y sentencias constitucionales), y las cuestiones políticas debatidas más a menudo son cuestiones constitucionales acerca de los derechos y las libertades básicas de la ciudadanía democrática. Aparte de esto, la filosofía política tiene reservado también un papel educativo como parte integrante de la cultura de fondo. Este último papel es el tema de nuestra cuarta cuestión o pregunta.

4. Una perspectiva, concepción o teoría política supone un punto de vista sobre la justicia política y el bien común, y sobre las instituciones y las políticas que mejor pueden promoverlos. Los ciudadanos deben adquirir y entender en mayor o menor medida esas ideas si quieren ser capaces de realizar juicios sobre derechos y libertades básicas. Así que, ahora, preguntémonos: ¿Qué concepciones básicas de la persona y la sociedad política, y qué ideales de libertad e igualdad, de justicia y ciudadanía, aportan inicialmente los ciudadanos y las ciudadanas a la política democrática? ¿Cómo se adhieren a esas concepciones e ideales y qué formas de pensar sustentan esas adhesiones? ¿De qué manera aprenden lo que aprenden sobre el gobierno y qué perspectiva de éste adquieren?

¿Llegan a la política con una concepción de los ciudadanos que los entiende como seres libres e iguales, capaces de razonamiento público y de expresar mediante sus votos una opinión meditada sobre lo que dictan la justicia política y el bien común? ¿O su perspectiva de la política se limita a la creencia de que las personas votan simplemente en función de sus intereses económicos y de clase, o de sus antagonismos religiosos o étnicos, sustentados por nociones de jerarquía social que hacen que unas personas sean consideradas inferiores a otras por naturaleza?

En principio, cabría suponer que un régimen constitucional no puede durar mucho si sus ciudadanos no participan desde el primer momento en la política democrática con unas concepciones y unos ideales

que respalden y refuercen sus instituciones políticas básicas. Por otra parte, dichas instituciones se encuentran más seguras cuando, a su vez, sustentan tales concepciones e ideales. Sin embargo, los ciudadanos y las ciudadanas seguramente adquieren esas concepciones e ideales en parte (aunque sólo en parte) a partir de las obras y los artículos de la filosofía política, que pertenecen a la cultura general de fondo de la sociedad civil y de las que hablan y leen en sus conversaciones, en sus lecturas y en las facultades y escuelas universitarias en las que se forman como teóricos o como profesionales. Son espectadores, además, de los artículos de opinión y los debates que sobre esas ideas aparecen en los periódicos y en las revistas.

Algunos textos alcanzan tal rango que son incorporados a la cultura política pública, más allá incluso de la cultura general de la sociedad civil. ¿Cuántos hemos tenido que memorizar fragmentos de la Declaración de Independencia, el Preámbulo de la Constitución o el Discurso de Gettysburg de Lincoln? Pese a que se trata de textos que carecen de autoridad legal —ni siquiera el Preámbulo tiene fuerza normativa aun perteneciendo a la Constitúción—, pueden influir de formas diversas en nuestra manera de interpretar y entender los artículos constitucionales.

Además, en estos textos y en otros de su estatus (si es que existen), los valores que se expresan son, digámoslo así, valores políticos. Ésta no es una definición, sino sólo una indicación. Por ejemplo, el Preámbulo de la Constitución menciona los siguientes: una unión más perfecta, la justicia, la tranquilidad interior, la defensa común, el bienestar general y los beneficios de la libertad. La Declaración de Independencia añade a éstos el valor de la igualdad, que relaciona con la igualdad de derechos naturales.

Podemos, pues, llamarlos valores políticos sin temor a equivocarnos. A mi entender, una concepción política de la justicia es aquella que busca proporcionar una explicación razonablemente sistemática y coherente de esos valores, así como fijar el orden en que deben ser aplicados a las instituciones políticas y sociales básicas. En su inmensa mayoría, las obras de filosofía política —aun aquellas que perduran algo en el tiempo— pertenecen a la cultura general de fondo. Sin embargo, las obras que se citan habitualmente en las sentencias del Tribunal Supremo y en los debates públicos sobre cuestiones fundamentales pueden considerarse más bien parte de la cultura política pública (o en los límites de ésta). Algunas (como el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de Locke o *Sobre la libertad*, de Mill) parecen formar parte indudable de la cultura política, al menos, en Estados Unidos.

Ya he sugerido que convendría que los ciudadanos aprendieran las concepciones fundamentales y los ideales de la sociedad civil antes de participar en la política democrática, pues, de lo contrario, el régimen democrático que estuviese instaurado en ese momento podría no durar. Uno de los motivos principales por los que fracasó la constitución de Weimar fue que ninguna de las principales corrientes intelectuales de la Alemania de la época estaba preparada para defender aquel texto, ni siquiera los filósofos y escritores más destacados, como Heidegger o Thomas Mann.

Conclusión: La filosofía política no tiene un papel desdeñable dentro de la cultura general de fondo, ya que constituye una fuente de principios e ideales políticos esenciales. Fortalece las raíces de las actitudes y del pensamiento democráticos. Ésa es una función que no realiza tanto a través de la política cotidiana como formando a los ciudadanos y las ciudadanas en ciertas concepciones ideales de la persona y de la sociedad política antes de que se incorporen a la política y en sus momentos de reflexión a lo largo de toda la vida.[4]

5. ¿Hay algo en la política de una sociedad que aliente la invocación sincera de unos principios de la justicia y del bien común? ¿Por qué no se circunscribe la política simplemente a una lucha por el poder y la influencia en la que cada uno trata de conseguir lo que quiere? Harold Lasswell dijo: «La política es el estudio de quién obtiene qué cosas y de cómo las obtiene».[5] ¿Por qué no se limita a eso? ¿Somos unos ingenuos —como diría un cínico— al creer que podría ser algo más? Si así es, ¿por qué no se reduce toda mención de la justicia y del bien común a la manipulación de símbolos que busquen conseguir, como efecto psicológico, que las otras personas acaten nuestra opinión, no por la bondad de nuestras razones, sino cautivadas en cierto modo por lo que decimos?

Lo que afirman los cínicos con respecto a los principios y los ideales morales y políticos no puede ser correcto.[6] Si lo fuera, el lenguaje y el vocabulario de la moral y la política al que esos principios hacen referencia y apelan habrían dejado de invocarse mucho tiempo atrás. Las personas no son tan estúpidas como para no discernir cuándo determi-

4. Mi respuesta a esta pregunta ha seguido de cerca la que diera Michael Walzer, a la que me refería en la nota 1.

5. Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, and How*, Nueva York, McGraw Hill, 1936 (trad. cast.: *La política como reparto de influencia*, Madrid, Aguilar, 1974).

6. Véase Jon Elster, *The Cement of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, págs. 128 y sigs. (trad. cast.: *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991).

nados grupos y líderes invocan esas normas de forma puramente manipuladora y partidista y cuándo no. Ello no es óbice, claro está, para que se produzcan frecuentes apelaciones manipuladoras a los principios de la justicia, la equidad y el bien común. Pero tales invocaciones funcionan, por así decirlo, porque hay también personas y grupos que sí invocan sincera y fidedignamente esos mismos principios.

Dos factores, por lo que parece, tienen un importante efecto a la hora de condicionar qué ideas traen consigo los ciudadanos y las ciudadanas cuando se incorporan a la arena de lo político: uno de ellos es la naturaleza del sistema político en el que han crecido; el otro es el contenido de la cultura de fondo y el grado en que ésta los ha familiarizado con las ideas políticas democráticas y los ha llevado a reflexionar sobre el significado de éstas.

La naturaleza del sistema político les enseña formas de conducta y principios políticos. En un sistema democrático, por ejemplo, los ciudadanos observan que, a la hora de formar mayorías viables, los líderes de los partidos están limitados por ciertos principios de justicia y del bien común, al menos, en lo que respecta a su programa político público y explícito. De nuevo, los cínicos podrían decir que esos llamamientos a unos principios públicos de justicia y al bien común son interesados, ya que, para que un grupo mantenga su relevancia, éste ha de ser considerado un «elemento interno del sistema», lo que significa que su conducta debe respetar diversas normas sociales coherentes con esos principios. Eso es cierto, pero pasa por alto algo importante, como es el hecho de que en un sistema político razonablemente satisfactorio, los ciudadanos y las ciudadanas acaban adhiriéndose, a su debido tiempo, a esos principios de la justicia y del bien común, y como ocurre con el principio de la tolerancia religiosa, su lealtad a ellos no es puramente interesada (aun cuando pueda serlo en parte).

6. Una pregunta importante, entonces, es la siguiente: ¿Qué elementos de las instituciones políticas y sociales (si es que hay alguno) tienden a impedir la invocación sincera de la justicia y del bien común o de unos principios justos e imparciales de cooperación política? En este punto, presumo que podemos aprender algo del ya mencionado fracaso del régimen democrático constitucional en la Alemania de entreguerra.

Consideremos la situación de los partidos políticos de la Alemania del canciller Bismarck. Seis eran las características destacadas de aquel sistema político:

1. Se trataba de una monarquía hereditaria cuyo titular ostentaba poderes muy amplios, pero no absolutos.
2. La monarquía revestía un carácter militar, ya que el ejército (cuya oficialidad estaba copada por la nobleza prusiana) actuaba como su garante en caso de voluntad popular adversa.
3. El canciller y su gabinete eran servidores de la corona y no del *Reichstag*, como habría sido preceptivo en un régimen constitucional.
4. Los partidos políticos habían sido fragmentados por Bismarck, que apeló a sus intereses económicos a cambio de su apoyo, convirtiéndolos en meros grupos de presión.
5. No siendo otra cosa que grupos de presión, los partidos políticos nunca aspiraban a gobernar y propugnaban ideologías excluyentes que dificultaban el compromiso con otros grupos.
6. Tampoco estaba mal visto que las autoridades gubernamentales —incluido el canciller— atacaran a ciertos grupos acusándolos de enemigos del imperio, ya fueran éstos los católicos, los socialdemócratas o ciertas minorías nacionales como los franceses (Alsacia-Lorena), los daneses, los polacos y los judíos.

Consideremos la cuarta y la quinta características: que los partidos políticos sólo eran grupos de presión y que, debido a que jamás aspiraban a gobernar —es decir, a formar gobierno—, tampoco estaban dispuestos a alcanzar compromisos o a negociar con otros grupos sociales. Los liberales nunca estaban dispuestos a dar su apoyo a las políticas deseadas por las clase obrera, mientras que los socialdemócratas siempre insistían en la nacionalización de la industria y el desmantelamiento del sistema capitalista, lo que ahuyentaba a los liberales. Esa incapacidad de liberales y socialdemócratas para colaborar en la formación de un gobierno acabaría resultando fatal para la democracia alemana, ya que dicha situación se prolongaría también durante el régimen de Weimar y lo abocaría a su desastroso final.

Una sociedad política con una estructura de ese tipo desarrolla una enorme hostilidad interna entre clases sociales y grupos económicos. Éstos nunca aprenden a cooperar para formar un gobierno dentro de un régimen propiamente democrático. Siempre actúan como intrusos que ruegan al canciller para que éste satisfaga sus intereses a cambio de apoyo al gobierno. Algunos de esos grupos, como fue el caso de los socialdemócratas, jamás fueron considerados apoyos posibles del gobierno de aquel entonces: sencillamente, se encontraban fuera del sistema y continuaron situados al margen de éste, incluso en la época en la que recogían el mayor número de votos de todos los partidos, poco antes

del inicio de la Primera Guerra Mundial. Como no existían partidos políticos propiamente dichos, tampoco había políticos que pudieran entenderse como personalidades no dedicadas a complacer a un grupo en particular, sino a reunir una mayoría viable en torno a un programa político y social de corte democrático.

Pero, además de las mencionadas características del sistema político, tanto la cultura de fondo como el tenor general del pensamiento político (amén de la estructura social de la época) impedían que ninguno de los grupos principales estuviera dispuesto a orquestar y lanzar una iniciativa política destinada a conseguir un régimen constitucional para el país, y si estaban a favor de iniciativas de ese tipo —como ocurría con muchos de los liberales—, su voluntad política era débil y el canciller podía comprarla concediéndoles favores económicos.[7]

§2. CUATRO PAPELES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1. En mi opinión, la filosofía política puede desempeñar cuatro papeles distintos como parte de la cultura política pública de una sociedad. Se trata de funciones ya analizadas en detalle en el apartado §1 de la versión *reformulada* de *La justicia como equidad,* por lo que aquí me limito simplemente a enumerarlas de nuevo.

a) La primera es su *función práctica* en el terreno de los conflictos políticos divisivos, centrada en cuestiones que son objeto de profunda disputa y dedicada a comprobar si, pese a las apariencias, es posible desentrañar una base subyacente de acuerdo filosófico y moral, o si, cuando menos, las diferencias pueden minimizarse hasta el punto de

7. Como textos de referencia sobre los puntos 1) al 5), véanse: Hajo Holborn, *History of Modero Germany: 1840-1945,* Nueva York, Knopf, 1969 (por ejemplo, las págs. 141 y sigs., 268-275, 296 y sigs., 711 y sigs., 811 y sigs.); Gordon Craig, *Germany: 1866-1945,* Oxford, Oxford University Press, 1978 (caps. 2-5 y véanse también sus comentarios sobre Bismarck en las págs. 140-144); Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire: 1871-1918,* Nueva York, Berg, 1985 (págs. 52-137, 155-170, 232-246); A. J. P. Taylor, *The Course of German History,* Nueva York, Capricorn, 1962 [1' ed. en 1946] (págs. 115-145), y del mismo autor, su *Bismarck: The Man and the Statesman,* Nueva York, Vintage Books, 1967 [la ed. en 1955] (caps. 6-9); D. G. Williamson, *Bismarck and Germany: 1862-1890,* Londres, Longman, 1986. Sobre el punto 6), referido a los judíos: Peter Pulzer, *Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria befote WW I,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988, 2' ed.; Werner Angress, «Prussia's Army and Jewish Reserve Officer's Controversy before WW I», artículo incluido en J. T. Sheehan (comp.), *Imperial Germany,* Nueva York, Watts, 1976.

salvar una cierta cooperación social fundamentada sobre el respeto mutuo entre los ciudadanos.

b) La segunda función, que yo denomino de *orientación,* es de razón y reflexión. La filosofía política puede contribuir al modo en que un pueblo concibe el conjunto de sus instituciones políticas y sociales, en que los miembros de dicho pueblo se entienden a sí mismos como ciudadanos y en que éstos imaginan sus objetivos y propósitos básicos como sociedad con una historia —una nación— a diferencia de sus objetivos y propósitos como individuos o como miembros de familias y asociaciones.

c) Una tercera función, puesta de relieve por Hegel en su *Filosofía del derecho* (1821), es la de *reconciliación:* la filosofía política puede tratar de calmar la frustración y la ira que sentimos contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos de qué modo son racionales nuestras instituciones (cuando son adecuadamente entendidas, desde un punto de vista filosófico) y cómo se desarrollaron a lo largo del tiempo hasta alcanzar su actual forma racional. Cuando la filosofia política ejerce este papel, debe guardarse del peligro de convertirse en una mera defensa de un *statu quo* injusto e indigno, lo que la transformaría en una ideología (un falso esquema de pensamiento) en el sentido que Marx dio al término.[8]

d) La cuarta función es la de *poner a prueba los límites de la posibilidad política practicable.* En ese papel, consideramos la filosofía política como algo realistamente utópico. La esperanza que tenemos con respecto al futuro de nuestra sociedad descansa sobre la creencia de que el mundo social abre la posibilidad (como mínimo) de un orden político aceptable, por lo que también es posible un régimen democrático razonablemente justo, aun cuando no sea perfecto. Nos pregunta-

8. Para Marx, una ideología es un esquema de pensamiento falso que, en ocasiones, contribuye a oscurecer a ojos de quienes se encuentran en el interior del propio sistema social la forma en la que éste funciona y los incapacita para penetrar más allá de la apariencia superficial de sus instituciones. En este caso, refuerza una falsa ilusión, ya que la economía política clásica ayudaba —en opinión de Marx— a ocultar el hecho de que todo sistema capitalista es un sistema de explotación. Una ideología también puede servir para apuntalar una ilusión necesaria: los capitalistas decentes no quieren creer que el sistema es explotador, así que se creen la doctrina clásica de la economía política, que les garantiza que participan en un sistema de intercambios libres en el que todos los factores de producción —tierra, capital y trabajo— son apropiadamente remunerados en función de lo que contribuyen al producto social. En este caso, pues, la ideología refuerza un engaño. Véase la lección III sobre Marx en este mismo volumen para un análisis de la conciencia ideológica. *(N. del e.)*

mos, entonces: ¿cómo sería una sociedad democrática justa en condiciones razonablemente favorables y, al mismo tiempo, posibles desde el punto de vista histórico (unas condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social)? ¿Qué ideales y principios tratarían de materializarse en dicha sociedad, dadas las circunstancias de la justicia en una cultura democrática tal como las conocemos?

§3. IDEAS PRINCIPALES DEL LIBERALISMO: SUS ORÍGENES Y SU CONTENIDO

1. Como estas lecciones versarán en su mayor parte sobre las diversas concepciones del liberalismo y sobre cuatro de sus principales figuras históricas y uno de sus mayores críticos, debería decir algo al respecto de mi modo de entender el término. No existe un significado establecido y aceptado de liberalismo: tiene múltiples formas y elementos, y los diversos autores lo caracterizan de maneras distintas.

Los tres principales orígenes históricos del liberalismo son: la Reforma y las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que culminaron en la aceptación (a regañadientes, en un primer momento) del principio de la tolerancia y la libertad de conciencia; la domesticación paulatina del poder regio a partir del ascenso de las clases medias y de la instauración de regímenes constitucionales de monarquía limitada, y la integración de las clases trabajadoras en el ámbito de la democracia y el gobierno de la mayoría.[9] Estos acontecimientos se produjeron en diferentes países de Europa y América del Norte en momentos separados, pero, si tomamos Inglaterra como ejemplo, podríamos afirmar de manera bastante aproximada que, a finales del siglo XVII, ya se habían dado todos los elementos necesarios para el afianzamiento de la libertad de conciencia, mientras que los del gobierno constitucional se alcanzaron durante el siglo XVIII y los de la democracia y el gobierno de la mayoría por sufragio universal, durante el XIX. Ni que decir tiene que ésta no es una evolución que se haya completado ya definitivamente. Hay importantes aspectos de la misma que ni tan siquiera hoy han podido materializarse todavía y, de hecho, algunos parecen aún muy distantes. Todas las democracias presuntamente liberales actualmente existentes son sumamente imperfectas y están aún lejos de cumplir con todas las supuestas exigencias de la justicia democrática.

9. Ésta es una versión esquemática de historia especulativa realizada por un filósofo y como tal ha de ser reconocida.

En Estados Unidos, por ejemplo, serían hoy precisas las cinco reformas siguientes: la reforma de la financiación de las campañas electorales para superar el sistema actual de compra del acceso al poder con dinero; la igualdad de oportunidades educativas; un sistema de atención sanitaria garantizada para todos y todas; un sistema de empleo garantizado y socialmente útil, y la igualdad de las mujeres dentro de una justicia que las alcance por igual (justicia igualitaria). Estas reformas mitigarían en gran medida (e incluso eliminarían) los peores aspectos de la discriminación y el racismo, pero otras personas pueden tener su propia lista de reformas imprescindibles de importancia igualmente innegable.

2. Expresado a grandes trazos, el contenido de una concepción política liberal de la justicia incluye tres elementos principales: una lista de derechos iguales para todos y todas y de libertades básicas, el reconocimiento de la prioridad de estas libertades, y la garantía de que todos los miembros de la sociedad dispongan de medios versátiles adecuados para hacer uso de esos derechos y libertades. Nótese que las libertades vienen expresadas en forma de lista. Más adelante, trataremos de dar más concreción a esos elementos.

Para que se entienda la idea general: las libertades básicas e iguales para todos y todas comprenden, para empezar, la igualdad de libertades políticas (el derecho al sufragio activo y pasivo y el derecho a la libertad de expresión política de toda clase). Abarcan también los derechos cívicos: la libertad de expresión no política, la libertad de asociación y, por supuesto, la libertad de conciencia. Y podemos añadir a estas libertades la igualdad de oportunidades, la libertad de movimiento, el derecho sobre la mente y el cuerpo propios (la integridad de la persona), el derecho a la propiedad personal y, por último, las libertades englobadas dentro del Estado de derecho y del derecho a un juicio justo.

Es obvio que esta lista de libertades básicas nos es bien conocida. Las dificultades comienzan a la hora de especificarlas más exactamente y de ordenarlas cuando entran en conflicto entre sí. Por el momento, lo esencial es recalcar la gran importancia que el liberalismo atribuye a un listado determinado de libertades, más que a la libertad como tal. Teniendo esto presente, el segundo elemento del contenido del liberalismo consiste en la asignación a las libertades de una cierta prioridad, o lo que es lo mismo, de una fuerza y un peso determinados. En realidad, esto significa que no pueden ser sacrificadas en aras de un mayor bienestar social o atendiendo a unos valores perfeccionistas. Y, en términos prácticos, esta protección es absoluta.

El tercer elemento del contenido del liberalismo es que, como se señala más arriba, sus principios asignan a todos los miembros de la sociedad el derecho informal a disfrutar de medios materiales adecuados y versátiles para que puedan utilizar sus libertades, conforme a los detalles y a las prioridades establecidas por los elementos precedentes. Estos medios versátiles entran dentro de la categoría de los que llamaré *bienes primarios*. En éstos se incluyen (además de las libertades básicas y la igualdad de oportunidades), la renta y la riqueza, y en forma apropiada, el derecho a ciertos bienes en especie, como, por ejemplo, la educación y la sanidad.

Cuando afirmo que estos tres elementos forman parte del contenido de las concepciones liberales, quiero decir que el contenido de cualquier perspectiva que nos resulte familiarmente liberal se ajustará más o menos a esta descripción amplia. Lo que distingue a los diferentes liberalismos es cómo concretan esos elementos y qué argumentos generales utilizan para hacerlo. Hay concepciones que a menudo se califican de liberales (como, por ejemplo, las perspectivas *libertarianas)** pero que no se caracterizan por el tercer elemento: el de garantizar a los ciudadanos unos medios versátiles adecuados para que puedan aprovechar sus libertades. Ahora bien, el hecho de que no reconozcan estas garantías es, entre otras cosas, lo que hace que una concepción determinada sea libertariana y no liberal. El libertarianismo no cuadra con el tercer elemento. Obviamente, esto no es un argumento en su contra, sino, simplemente, un comentario sobre su contenido.

§4. UNA TESIS CENTRAL DEL LIBERALISMO

1. No cabe duda de que son varias las candidatas a erigirse en tesis central del liberalismo (la de la garantía de las libertades básicas ciertamente es una de ellas) y quienes escriben al respecto tienen opiniones inevitablemente divergentes. De todos modos, uno de los elementos centrales es, sin lugar a dudas, el siguiente:

Un régimen legítimo es aquel cuyas instituciones políticas y sociales resultan justificables para todos los ciudadanos —todos y cada uno de ellos— porque van dirigidas a su razón, tanto la teórica como la prácti-

* O «ultraliberales», o «liberales libertarias». No confundir con el «libertarismo» de izquierda o anarquismo. *(N. del t.)*

ca. Repito: las instituciones del mundo social deben tener una justificación que, en principio, esté al alcance de todos y todas y, por lo tanto, sea justificable a todas las personas que viven al amparo de aquéllas. La legitimidad de un régimen liberal depende de tal justificación.[10]

Aunque el liberalismo político (del que la justicia como equidad" es un ejemplo) no niega ni cuestiona la importancia de la religión y la tradición, sí insiste en que los requisitos y las obligaciones de índole política que impone la ley deben responder a la razón y el juicio de los ciudadanos.

Esta exigencia de justificación ante la razón de cada ciudadano y ciudadana entronca con la tradición del contrato social y con la idea de que un orden político legítimo descansa sobre el consentimiento unánime. El objeto de esa justificación contractual es mostrar que cada miembro de la sociedad dispone de suficiente razón para estar conforme con ese orden, para reconocerlo, siempre a condición de que otros ciudadanos lo reconozcan también. Esto lleva al consentimiento unánime. Las razones invocadas deben serlo desde el punto de vista de toda persona razonable y racional.

«Siendo los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, según hemos dicho ya, nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que medie su propio *consentimiento.* La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se *sitúa bajo los límites de la sociedad civil* es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, para vivir unos con otros en paz, tranquilidad y con la debida comodidad, en el disfrute seguro de sus propiedades respectivas y con la mayor salvaguardia frente a aquellos que no forman parte de esa comunidad.» Locke: *Segundo ensayo sobre el gobierno civil,* ¶95 [pág. 273].

En este pasaje tomado de Locke, se diría que el consentimiento es algo que los ciudadanos efectúan realmente en algún momento (o que, cuando menos, ésta no es una interpretación excluible). De Kant, sin embargo, obtenemos una idea diferente. Él dice que no podemos asumir que el contrato original surge de una coalición real de todos los individuos privados que existen, ya que tal cosa es imposible.

10. Véase un análisis de esta cuestión en el instructivo artículo de Jeremy Waldron, «The Theoretical Foundations of Liberalism», *Philosophical Quarterly,* abril de 1987,. págs. 128, 135, 146 y 149.

11. El de justicia como equidad es el nombre que he dado a la concepción política de la justicia desarrollada en *Teoría de la justicia* y en *La justicia como equidad: una reformulación.*

> [El contrato original] se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo [...]. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial),* entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición del pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad. Kant: *Teoría y práctica* (1793).[12]

2. A continuación, señalaré algunas distinciones que nos permiten entender el significado de diferentes perspectivas sobre el contrato social y separarlas.

Para empezar, está la distinción entre conformidades o acuerdos *reales* y conformidades o acuerdos *no históricos:* los primeros se encuentran, al parecer, en Locke (analizaremos si esto es así cuando comentemos este autor más a fondo). Los segundos se encuentran en Kant, quien concibe un acuerdo que podría surgir únicamente de una coalición de todas las voluntades, pero dado que las condiciones históricas nunca hacen posible algo así, el contrato original es de carácter no histórico.

En segundo lugar, está la distinción referida a cómo se determina el contenido: en función, o bien de los términos de un *contrato de verdad,* o bien de un *análisis* (es decir, imaginando —a partir de la situación en la que se encuentran quienes suscriben el contrato— lo que éstos podrían o estarían dispuestos a acordar), o mediante una combinación de esos dos modos. En parte, Kant califica el contrato original de idea de la razón porque sólo mediante ésta (tanto la teórica como la práctica) podemos imaginar sobre qué pueden ponerse de acuerdo las personas. En este caso, el contrato es *hipotético.*

Una tercera distinción es la que se establece en función de si el contenido del contrato social se refiere a lo que las personas *podrían hacer* —o no podrían hacer de ningún modo— o de si atañe a lo que *harían* (o

12. Immanuel Kant, *Political Writings*, H. S. Reiss y H. B. Nesbit (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, pág. 79 (trad. cast. en: *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 4a ed., 2007, pág. 37).

querrían hacer). Son cosas muy diferentes: suele ser mucho más difícil dilucidar el contenido de un contrato hipotético en el que se especifique lo que querrían hacer las personas que el de uno en el que se diga lo que podrían (o no podrían) hacer. Así pues, cuando Locke ataca a Carlos II, lo que más le preocupa es mostrar que si el pueblo hubiera instaurado una forma de gobierno, habría sido imposible que sus miembros hubieran coincidido en decidirse por el absolutismo monárquico. De ahí que el hecho de que el rey actúe como un soberano con tales poderes ilegitime su conducta. Locke no necesita mostrar en qué se habría puesto de acuerdo el pueblo, sino que se limita a inferir qué no haría (o querría hacer) a partir de lo que no podrían hacer de ningún modo. (Aquí Locke recurre al razonamiento siguiente: si no pudiéramos hacer X, no estaríamos dispuestos a hacer X.)[13]

Una cuarta distinción es la que afecta a si se considera que el contenido del contrato social especifica cuándo es *legítima* una forma de gobierno o si se entiende que ese contenido determina las *obligaciones (políticas)* que los ciudadanos tienen para con su gobierno. La idea del contrato social puede cumplir dos finalidades distintas: o bien producir una concepción concreta de *legitimidad política,* o bien explicar cuáles son las *obligaciones políticas de los ciudadanos.* Evidentemente, una determinada doctrina del contrato social puede cumplir ambas, pero la distinción entre una y otra finalidad es significativa: para empezar, la idea del contrato social opera de forma diferente en uno y otro caso, y puede resultar bastante satisfactoria en uno, pero no en el otro.[14] Creo que la crítica de Hume a la perspectiva del contrato social es eficaz en lo que respecta a la descripción que hace Locke de la obligación política,[15] pero, al menos en mi opinión, deja indemne la forma de entender la legitimidad que tenía este último filósofo.

El contrato social tiene más distinciones y aspectos. Por ejemplo, ¿quiénes son las partes que lo suscriben? ¿Son todos los ciudadanos entre sí o son éstos por una parte con el soberano por la otra? ¿O acaso existen dos o más contratos distintos: primero, el de los ciudadanos entre sí y, luego, el de éstos con el soberano? En Hobbes y Locke, las partes contratantes son todos los ciudadanos entre sí; el soberano no es parte alguna en ese acuerdo. No hay un segundo contrato. Pero tanto

13. Así pues, no poder hacer X implica no hacer X, pero poder hacer X no implica hacer X.

14. A este respecto, véase Waldron, «Theoretical Foundations of Liberalism», págs. 136-140.

15. Véase Hume, «Del contrato original» (1752).

ésta como otras distinciones adicionales podrán ser consideradas a medida que avancemos en la explicación.

§5. SITUACIONES INICIALES

1. Toda doctrina del contrato social necesita una caracterización de la situación en la que dicho contrato, sea éste histórico o no, ha de ser acordado. Refirámonos a ella como la *situación inicial*. Para desarrollar una doctrina contractual con cierta claridad, habrá que cumplimentar de forma expresa numerosos aspectos de esa situación. Si no, éstos tendrán que ser inferidos a partir de la naturaleza misma de lo que se acuerde o a partir de lo que se deba presuponer para que el razonamiento sea lógico, lo cual se presta a malentendidos.

Son muchos los puntos que hay que concretar. Por ejemplo, ¿cuál es la naturaleza de los partícipes en la situación inicial y cuáles son sus capacidades intelectuales y morales? ¿Cuáles son las metas y las necesidades de las partes? ¿Cuáles son sus creencias generales y cuánto saben de sus propias circunstancias particulares? ¿A qué alternativas se enfrentan o cuáles son los diversos contratos que podrían suscribir? De uno u otro modo, deben proporcionarse respuestas a éstas y a muchas otras preguntas. Y en cada caso, existen varias posibilidades.

2. Consideremos, para empezar, la naturaleza de las partes. ¿Son personas en un estado de naturaleza, como dice Locke? ¿Son todos los miembros de la sociedad, como dice Kant? ¿No son ni lo uno ni lo otro, sino los representantes de los ciudadanos y las ciudadanas individuales de la sociedad, como se supone en la justicia como equidad?

¿Sobre qué constituye un acuerdo el contrato original? ¿Es un acuerdo acerca de cuál es una forma legítima de gobierno, como dice Locke? ¿O se trata más bien, como dice Kant, de una forma de entender lo que podrían desear colectivamente todos los miembros de la sociedad, una interpretación que el legislador deberá usar luego como piedra de toque o prueba de la justicia de las leyes? (En Kant, quien ha de ceñirse a esa prueba es el soberano a la hora de aprobar leyes.) ¿O se trata tal vez, como dice Rousseau, de un acuerdo sobre el contenido de lo que él llama la voluntad general (es decir, sobre lo que desea esa voluntad general)?

¿O acaso es, como se postula en la justicia como equidad, un acuerdo acerca del contenido de una concepción política de la justicia —los principios y los ideales sobre la justicia y el bien común— que ha de

aplicarse a la estructura básica de la sociedad como un solo sistema unificado de cooperación social? ¿Y si es, yendo aún un poco más allá y como también se indica en la justicia como equidad, una interpretación de las restricciones a las que ha de ser sometido el raciocinio público a propósito de las cuestiones políticas fundamentales y del deber de la civilidad? Toda doctrina del contrato social tiene que decantarse por una respuesta a todas esas preguntas y adoptar un enfoque respecto a ellas que la aglutine hasta formar una unidad coherente.

3. Consideremos, a continuación, la cuestión de cuánto saben los partícipes. Se podría pensar que la respuesta más razonable a dicha pregunta es suponer que las partes contratantes saben todo lo que les es conocido en la vida corriente. Nos imaginamos, entonces, que si privamos a las personas de información, el acuerdo al que llegamos es, sin duda, peor para todos y todas. ¿Cómo iba la ausencia de conocimiento a conducirnos a un acuerdo que sea más razonable y mejor para todos?

Es cierto y, por lo general, correcto que, cuando se trata de aplicar una concepción de la justicia ya aceptada y presente, normalmente queremos contar con toda la información disponible. De no tenerla, nos vemos incapaces de aplicar sus principios y sus criterios de forma apropiada.[16] Pero cuando se trata de acordar o de adoptar una concepción inicial de justicia, la cosa cambia. En ese caso, lo que queremos es alcanzar un consenso y el conocimiento pleno se interpone a menudo en nuestro camino para conseguir ese objetivo. Esto se explica porque el tipo de conocimiento del que disponen normalmente las personas puede llevarlas a una interminable discusión y puede hacer posible que algunas negocien desde posiciones de fuerza, lo que allana el camino para que los individuos más malintencionados obtengan más de lo que les corresponde.

Es fácil apreciar cómo puede llegar a producirse algo así cuando observamos casos en los que las personas tienen demasiada información. Es el ejemplo del partido de tenis del que habla Elster: la lluvia irrumpe tras el tercer set cuando el primer jugador gana por dos mangas a una; ¿cómo se repartirán el premio si el encuentro tiene que acabar en ese preciso instante? El primer jugador reclama el premio completo para sí; el segundo dice que debería dividirse a partes iguales, ya que, según afirma, se encuentra en plena forma y siempre reserva energías

16. Una excepción a esto podríamos encontrarla en los juicios penales, en los que la normativa del derecho procesal referida a la presentación de pruebas puede excluir ciertos tipos de información existente (como ocurre, por ejemplo, con el derecho que asiste a un cónyuge de no testificar contra el otro). El motivo de ello es garantizar un juicio justo.

y se vuelve más fuerte en los cuartos y los quintos sets; los espectadores dicen que debería dividirse en tercios, de manera que al primer jugador le correspondieran 2/3 y al segundo, 1/3. Lo que está claro es que el asunto debería haber quedado zanjado antes del comienzo del partido, cuando nadie sabía cuáles iban a ser las circunstancias particulares del momento presente.[17]

Pero ni siquiera así habría sido necesariamente tan sencillo, puesto que el segundo jugador tendrá una fuerte preferencia por que el premio se divida por igual, en vista de los datos anteriormente mencionados y, sobre todo, si el primer jugador es mayor que él y tiende a cansarse más rápidamente, y ambos lo saben. Además, si el premio es muy grande y un jugador es rico y el otro pobre, el conocimiento de todos estos hechos comportará dificultades adicionales. Así pues, los jugadores necesitan imaginar una situación en la que ni el uno ni el otro conocen las capacidades, la condición física o la riqueza de ambos (entre otras muchas cosas), y fijan las reglas con independencia de las circunstancias particulares y aplicadas a todos los jugadores en general. De ese modo, se ven llevados hacia una situación próxima a la del velo de ignorancia de la justicia como equidad.

4. Señalaré dos casos de auténtica importancia política para ilustrar esos mismos argumentos. Consideremos el caso de la delineación tendenciosa de distritos electorales (o *gerrymandering*). *Gerrymandering* significa demarcar circunscripciones electorales estatales, de condado o locales, de tal forma que con ello se consiga ventaja para uno o más partidos determinados. El término nació en 1812, cuando los seguidores jeffersonianos del gobernador Elbridge Gerry de Massachussets (un antifederalista), en su empeño por mantener el control político de aquel Estado, volvieron a trazar los límites de los distritos electorales para que todos incluyeran enclaves antifederalistas de peso. El resultado fue un grotesco mapa de circunscripciones que, a ojos de un caricaturista de entonces, sugerían la forma de una salamandra (de ahí el término «Gerrymander»).

He aquí un claro caso en el que es mejor adoptar con antelación unas reglas estrictas sobre los distritos electorales. También ejemplifica la distinción crucial entre qué conocimiento es el apropiado a la hora de adoptar reglas y cuál lo es a la hora de aplicarlas. La información que se necesita en un caso es diferente y menor que en el otro.

17. Véase Jon Elster, *Local Justice*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992, págs. 205 y sigs (trad. cast.: *Justicia local*, Barcelona, Gedisa, 1995).

Ese mismo argumento explica por qué resulta tan difícil aprobar leyes que reformen el sistema electoral e instauren la financiación pública en ese ámbito. En este caso, es evidente que el partido que pueda recaudar más dinero tendrá menos interés por llevar a cabo reformas de ese tipo y puede bloquear iniciativas de cambio en ese sentido si ya está en el poder. Si ambos partidos en un sistema bipartidista son corruptos y pueden recaudar abundantes fondos, tales iniciativas de reforma podrían ser inviables en la práctica de no mediar un cambio político de grandes proporciones (por ejemplo, a través de la intervención de un tercer partido).

También quiero destacar el tratamiento que hace Daniels de la sanidad y el sistema de seguro social propuesto por Dworkin.[18] En ambos, la idea general es que las personas deberían decidir cuánta atención sanitaria debería proveer la sociedad en una situación en la que nadie conoce su edad, sino únicamente que vivirán diferentes fases de sus vidas (desde la juventud hasta la vejez), durante las que su necesidad de atención sanitaria variará. Deben equilibrar las necesidades que puedan tener en un momento dado de su vida con las que puedan tener en otro, amén de las demás necesidades de otra índole que pueda tener la sociedad en su conjunto. Yo mismo sigo un enfoque similar al hablar de la flexibilidad de los bienes primarios.[19]

5. Todos estos ejemplos sugieren la necesidad de algo parecido al llamado velo de ignorancia. Pero existen múltiples velos de ignorancia, algunos más tupidos que otros (y que, por lo tanto, excluyen más información) y algunos pensados para excluir diferentes tipos de información. Pensemos, si no, en el velo de ignorancia meritocrático de Elster (que permite la presencia de información sobre las capacidades y las habilidades naturales de los ciudadanos y las ciudadanas) y en las restricciones de Dworkin (que, pese a todo, permiten a los ciudadanos conocer sus propias ambiciones y aspiraciones). Aquí me limito simplemente a mencionar estos puntos de vista, aunque cada uno de ellos podría conducir, previsiblemente, a conclusiones distintas.[20]

18. Véase Norman Daniels, *Am I My Parent's Keeper?*, Nueva York, Oxford University Press, 1988 (con resúmenes en las págs. 63-67 y 81 y sigs.), y Ronald Dworkin, «Will Clinton's Plan Be Fair?», *New York Review of Books*, 13 de enero de 1994 [publicado de nuevo como «Justice and the High Cost of Health Care», en Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, cap. 8 (trad. cast.: *Virtud soberana*, Barcelona, Paidós, 2003)].

19. Véase Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001, págs. 168-176 (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 223-233).

20. Véase Elster, *Local Justice*, págs. 206 y sigs.

Debería mencionar también que de la combinación de otros elementos podría obtenerse un efecto muy parecido al del velo de ignorancia. Por ejemplo, en vez de excluir información, podemos permitir que las personas sepan lo que ya saben y celebren un contrato que las vincule a perpetuidad, suponiendo que los partícipes se preocuparán indefinidamente por sus descendientes (es decir, hasta un futuro remoto).[21] Al proteger a sus descendientes tanto como a sí mismos, se enfrentan a una situación de gran incertidumbre, por lo que vendrían a ser de aplicación más o menos los mismos argumentos (aunque un tanto modificados) que con el velo de ignorancia.

Por último, quiero llamar la atención sobre la idea de la ética del discurso de Jürgen Haberlas y sobre otra idea relacionada de Bruce Ackerman.[22] Lo que se viene a postular en ambas es que, si se aplican unas determinadas reglas del discurso que impongan una restricción a los participantes en una situación ideal del habla, sólo las normas dotadas de un contenido moral adecuado pueden ser respaldadas de forma general por todo el mundo. Según Habeililas, una norma válida es aquella que puede ser instaurada (o cumplida) en una situación de discurso ideal semejante. En ella no hay ningún velo de ignorancia, ni otras restricciones que no sean las de las reglas del discurso ideal. Son estas últimas las que ejercen de filtro que elimina todas aquellas normas que no pueden ser aceptadas de forma general y que, en ese sentido, no favorecen unos intereses generalizables.

El motivo por el que menciono estas diversas concepciones es el de indicar lo generalizada que está la idea de una situación inicial. En realidad, no es una idea rara (un capricho de los filósofos), sino una bastante común y, en mi opinión, sumamente intuitiva. Aparece claramente prefigurada, creo, en Rousseau y Kant, así como, indudablemente, en otros autores clásicos.

21. Ésta fue, de hecho, la forma que tomaron los límites a la información que expuse en los primeros artículos en los que postulé la justicia como equidad. Véase «Justice as Fairness», en Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, págs. 47-72.

22. Véase Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort del Meno, Suhrkampf, 1983 (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2008), en especial, el cap. 3, titulado «Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm», y *Erlauterungen zur Diskursethik*, Suhrkampf, 1991 (trad. cast.: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000), en especial, el cap. 6, págs. 119-222. Véanse también, de Bruce Ackerman, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980; «What Is Neutral about Neutrality?», *Ethics*, enero de 1983, y «Why Dialogue?», *Journal of Philosophy*, enero de 1989.

La situación inicial de la justicia como equidad a la que yo me refiero con el nombre de «la posición original» se caracteriza por que el acuerdo allí alcanzado por las partes —concebidas como representantes de los ciudadanos y las ciudadanas— expresa el contenido (los principios y los ideales) de la concepción política de la justicia que especifica los términos equitativos de la cooperación social.

A modo de conclusión, quisiera recalcar que la posición original, como ya he dicho en numerosas ocasiones, es un mecanismo de representación. Si repasáramos la historia de la tradición del contrato social, hallaríamos que la situación inicial ha sido utilizada para representar muchas cosas diferentes, incluso cuando el autor de turno no hace explícita (o, posiblemente, ni siquiera ha comprendido) la idea de un mecanismo de representación. Pero, se entendiera o no, ha sido usada con ese fin.

HOBBES

HOBBES I

EL MORALISMO LAICO DE HOBBES Y EL PAPEL DE SU CONTRATO SOCIAL

§1. INTRODUCCIÓN

¿Por qué comienzo una asignatura de filosofía política con Hobbes?[1] Evidentemente, no es porque Hobbes fuera el iniciador de la doctrina del contrato social. Ésta se remonta a los griegos clásicos y tuvo luego, en el siglo xvi, maravillosos desarrolladores entre los autores de la Escolástica tardía, como Suárez, De Vitoria y Molina, entre otros. En tiempos de Hobbes, era ya una doctrina bastante evolucionada. El motivo que me lleva a empezar por Hobbes es que, en mi opinión y en la de otros muchos, su *Leviatán* es la más grande obra de pensamiento político en lengua inglesa. Con ello no pretendo decir que sea la que más se ha aproximado a la verdad ni la más razonable. Digo, más bien, que si tenemos todos los factores en cuenta (su estilo y su lenguaje, su amplitud temática y su aguda y vívida observación, su intrincada estructura de análisis y principios, y su manera de exponer la que yo creo que es una forma estremecedora de concebir la sociedad, que casi podría ser cierta y que no deja de ser una posibilidad aterradora), si sumamos todos ellos, repito, el *Leviatán* adquiere, a mi juicio, una dimensión sobrecogedora. Tomado en su conjunto, puede producir una impresión tan abrumadora como espectacular en nuestra manera de pensar y sentir. Puede que cada uno de nosotros tenga a otros autores en mayor estima. En cierto sentido, yo mismo tiendo a apreciar más la obra de J. S. Mill que la de Hobbes, pero lo cierto es que ninguna obra individual de Mill puede compararse con el *Leviatán*. Nada de lo que escribió alcanzó ni por asomo el efecto global de esa obra de

1. Transcripción de la lección del 11 de febrero de 1983 con elementos añadidos de las propias notas manuscritas de John Rawls para su clase de 1979 y 1983. *(Nota del e.)*

Hobbes. Es posible que el *Segundo ensayo* de Locke resulte más razonable, más sensato en ciertos sentidos, y podemos considerarlo incluso más exacto o cierto. Pero tampoco posee el alcance ni la fuerza a la hora de presentar una concepción política que consiguió Hobbes. Y si bien existen otros grandísimos autores, como Kant y Marx, éstos no escribieron en inglés. En lengua inglesa, se trata, desde mi punto de vista, de la obra individual más impresionante de todas. Por consiguiente, sería una pepa que no intentáramos leerla en una clase de filosofia política como ésta.

Un segundo motivo para empezar con un estudio de la obra de Hobbes es lo útil que resulta señalar el comienzo de la filosofia moral y política moderna en Hobbes y en la reacción posterior a este autor. Hobbes escribió el *Leviatán* durante un período de gran agitación política. Lo publicó en 1651, en pleno período de transición transcurrido entre la Guerra Civil Inglesa (1642-1648) —en la que cayó derrotado Carlos I— y la restauración de la monarquía con la coronación de Carlos II en 1660. La obra de Hobbes suscitó una fuerte reacción intelectual. El autor fue considerado por sus críticos como el máximo exponente de la infidelidad moderna a las creencias cristianas. Aquélla era una época cristiana y la ortodoxia religiosa se entendía contrapuesta a Hobbes en toda una serie de líneas muy importantes y claramente definidas (véase la figura 1).

Como es lógico, la ortodoxia sostenía, por ejemplo, una visión teísta desde la que Hobbes era visto como un ateo. La ortodoxia apoyaba una visión dualista, que distinguía entre cuerpo y alma, al tiempo que tenía a Hobbes por un materialista. La ortodoxia también creía en el libre albedrío, en la libertad del cuerpo y del alma, y consideraba a Hobbes un determinista dispuesto a reducir la voluntad a una serie de apetitos o a una

Cudworth y *la ortodoxia*	*Hobbes*
Teísmo	Ateísmo
Dualismo (cuerpo y mente)	Materialismo
Libre albedrío	Determinismo
Concepción corporativa del Estado y la sociedad	Concepción individualista del Estado y la sociedad
Moral eterna e inmutable	Relativismo y subjetivismo
Las personas son seres capaces de tener sensibilidad moral y benevolencia	Las personas son egoístas racionales incapaces de ser benevolentes

FIGURA 1

especie de mero cambio cultural. La ortodoxia también sostenía una concepción corporativa de la sociedad humana (sería incorrecto calificarla de «orgánica»). Sus proponentes entendían la sociedad como un aspecto intrínseco de la naturaleza humana y consideraban que Hobbes tenía un concepto individualista de la sociedad. Aún hoy se piensa que la suya era una visión individualista bastante radical. La ortodoxia también estaba adherida a una forma eterna e inmutable de concebir la moral, según la cual, existían unos determinados principios morales basados en la razón de Dios que nosotros podíamos aprehender y entender gracias a nuestra propia razón, pero sólo había una interpretación posible de los mismos. Los principios morales eran como los axiomas de la geometría: sólo podían ser captados y comprendidos por la razón. Hobbes, sin embargo, era considerado un relativista y un subjetivista: justamente la perspectiva opuesta. Por último, la ortodoxia entendía que las personas estaban facultadas para la benevolencia y les preocupaba el bien de los demás, y que además eran susceptibles de actuar a partir de unos principios de moralidad eterna e inmutable por el simple hecho de comportarse moralmente; por su parte, Hobbes (o, al menos, así lo creían) partía del supuesto de que las personas eran unos egoístas psicológicos únicamente preocupados por sus propios intereses.

No creo que esta imagen de Hobbes, esta interpretación de su punto de vista, sea especialmente precisa, pero la menciono porque era lo que, en vida del propio autor, mucha gente (incluidas algunas muy sofisticadas figuras) opinaba que éste decía. Explica por qué fue tan duramente atacado e, incluso, temido. En algunos círculos, ser considerado un hobbesiano era toda una afrenta personal. Era una acusación contra la que muchos sentían la obligación de defenderse, una sensación muy parecida a la que tuvieron muchas personas aquí, en este país, allá por 1950, impulsadas a protegerse frente a cualquier posible acusación de simpatía por el comunismo. Locke creía que Newton lo había tomado por un hobbesiano y aquello fue algo que tuvieron que aclarar antes de hacerse amigos. Era un asunto muy serio que otros tuvieran esa imagen de uno mismo.

Pues, bien, justo después de Hobbes, aparecen dos líneas de reacción frente a su obra. Una es la reacción ortodoxa de los filósofos morales cristianos (los que pertenecían a la Iglesia o simpatizaban con ésta). Tal vez los más importantes fueran Cudworth, Clarke y Butler. Éstos atacaron las que, a su juicio, eran las tesis más destacadas de" Hobbes:

1) su supuesto egoísmo psicológico y ético;
2) su relativismo, su subjetivismo y su negación del libre albedrío;

3) la que creían que era la *consecuencia* de su doctrina: la idea de que la *autoridad política* está legitimada por un *poder superior* o, si no, por los *acuerdos* que se alcanzan cuando las personas se *enfrentan* a ese poder.

Rechazaban igualmente toda noción de que la autoridad política *pudiera* descansar sobre un *contrato* social.

La otra línea de reacción fue la utilitarista: Hume, Bentham, Hutcheson, Adam Smith y otros muchos autores. Éstos no discrepaban de Hobbes por motivo alguno relacionado con la ortodoxia y, en líneas generales (a excepción de Hutcheson), adoptaron una perspectiva laica. Los utilitaristas querían atacar el egoísmo de Hobbes. Querían argumentar que el principio de utilidad es un principio moral objetivo y, así, arremeter contra el supuesto subjetivismo o relativismo de Hobbes. Y también defendían que el principio de utilidad podía determinar (además de justificar y explicar) las bases de la autoridad política. Una de las interpretaciones que se hicieron de las tesis de Hobbes fue que éste fundamentaba la obligación *y* la autoridad políticas en un poder superior. Repito, no estoy diciendo que Hobbes afirmara realmente todas esas cosas, sino que eso era lo que se le atribuía de forma generalizada.

Así pues, Hobbes fue atacado desde ambos flancos (desde el de los ortodoxos y desde el de los no ortodoxos) y, siendo el *Leviatán* una obra de tan formidable envergadura, ésta puso en marcha una especie de reacción: todos *tenían que* decidir qué posición adoptaban con respecto al sistema de ideas expuesto en aquel libro. Dadas las circunstancias, podemos comprender por qué es tan útil considerar la obra de Hobbes y la reacción a ésta como el punto de inicio de la filosofía política y moral británica moderna.

§2. EL MORALISMO SECULAR DE HOBBES

Para que me dé tiempo a comentar algunos puntos esenciales de esta obra, me centraré en lo que denominaré el «sistema moral laico de Hobbes». Omitiré ciertos aspectos y explicaré por qué. Lo primero que voy a ignorar son los supuestos teológicos de Hobbes. Hobbes habla a menudo como si fuera un cristiano creyente y yo no cuestiono ni niego que, en cierto sentido, lo fuese, pero, cuando lean el libro, entenderán por qué hay quienes sí lo niegan y quienes, en todo caso, se preguntan cómo pudo decir lo que dijo y seguir creyendo (en el sentido ortodoxo del término) al mismo tiempo. Así que voy a dejar a un lado estos su-

puestos teológicos ortodoxos y asumiré que el libro incorpora un sistema político y moral laico. Este sistema secular continúa siendo perfectamente inteligible en cuanto a su estructura de ideas y al contenido de sus principios cuando prescindimos de los mencionados supuestos teológicos. Dicho de otro modo, no necesitamos tenerlos en cuenta para entender cuál es ese sistema secular. En el fondo, es precisamente (o en parte) gracias a que podemos dejar de lado esos supuestos por lo que su doctrina suponía una ofensa semejante a la ortodoxia de su época. En el pensamiento ortodoxo, la religión debía desempeñar un papel esencial a la hora de entender el sistema político y moral de ideas. El simple hecho de que no lo desempeñara, era ya de por sí preocupante.

La religión y el pensamiento ortodoxo no cumplían función *esencial* alguna en la visión de Hobbes. Creo, pues, que todas las nociones que él maneja (como, por ejemplo, las de derecho natural, ley natural, estado de naturaleza, etc.) pueden ser definidas y explicadas con independencia de cualquier trasfondo teológico. Y lo mismo ocurre con el contenido del sistema moral, entendiendo por contenido lo que sus principios realmente postulan. Esto significa que el contenido de las leyes de naturaleza, que la recta razón nos insta a seguir, y el contenido de las virtudes morales (como son las de la justicia, el honor y otras por el estilo) pueden explicarse sin necesidad de recurrir a supuestos teológicos y pueden ser entendidos dentro del propio sistema secular.

Para Hobbes, una ley de naturaleza es «un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla» (*Leviatán*, pág. 64 de la edición original de 1651 [pág. 106]).[2] * Estos preceptos, cuando se siguen de forma general, son los medios con los que se consigue la paz y la concordia, y son necesarios para la «conservación» *y* la defensa de «las multitudes humanas» (*Leviatán*, cap. 15, pág. 78 [pág.

2. Las referencias de las páginas corresponden a las de la primera edición (en inglés) del *Leviatán* de Hobbes, la llamada edición Lionshead (o «Head») de 1651 [y que fueron incluidas en el texto de la versión editada por C. B. MacPherson para Penguin, la empleada por Rawls en su asignatura]. La paginación de la edición Head aparece incluida en los márgenes de todas las principales ediciones contemporáneas del *Leviatán*. «*Las* principales ediciones modernas (como la de A. R. Waller en 1904, la de la Oxford University Press en 1909, la de Michael Oakeshott en 1946 y la de C. B. MacPherson en 1968) están basadas, muy atinadamente, en la edición Head», como ya hiciera Molesworth en su edición de 1839 (Richard Tuck, pág. xviii de su edición del *Leviatán* [Cambridge, Cambridge University Press, 1991]).

* Se añade entre corchetes la referencia de las páginas correspondientes en la edición traducida al castellano por Manuel Sánchez Sarto: *Leviatán*, México, FCE, 2a ed., 1980. *(N. del t.)*

129]). Todas las leyes de naturaleza pueden entenderse sin mencionar supuesto teológico alguno. Ahora bien, esto no quiere decir que no podamos añadir ciertos supuestos teológicos al esquema laico de Hobbes; de hecho, cuando los añadimos, pueden inducirnos a describir de forma diferente algunas partes de su sistema secular. Por ejemplo, Hobbes afirma que *en el sistema secular* (este término es mío), las leyes de naturaleza son, en sentido estricto, «dictados de la razón», conclusiones o «teoremas» a propósito de lo que es necesario para nuestra conservación y para la paz de la sociedad. *Sólo* podemos llamarlas propiamente «leyes» cuando las concebimos como *mandamientos* de Dios, poseedor por derecho de autoridad legítima sobre nosotros *(Leviatán,* cap. 15, pág. 80 [pág. 131]). Pero el punto crucial es el siguiente: entender esos dictados de la razón como si fueran las Leyes de Dios no modifica en absoluto su *contenido,* lo que prescriben que hagamos. Continúan diciéndonos exactamente lo mismo que nos decían a propósito de lo que debemos hacer. Tampoco cambia el contenido de las virtudes. Ni el hecho de concebirlas como leyes de Dios varía el *modo* en que estamos *obligados* a seguirlas. La recta razón ya exige de nosotros que las obedezcamos (al menos, *in foro interno),* y la justicia y el pacto son una virtud *natural.*[3] Entendidos como leyes de Dios, los dictados de la razón no hacen más que adquirir un grado particularmente enérgico de *sanción* (véase *Leviatán,* cap. 31, págs. 187 y sigs. [págs. 293 y sigs.]). Dicho de otro modo, la amenaza del castigo de Dios constituye una razón contundente y de peso más por la que aquéllos deben seguirse. Pero la sanción no afecta al contenido de las nociones implicadas.

El sistema teológico de fondo solamente *cambiaría* el contenido y la estructura formal del esquema secular de Hobbes si lo que fuera *necesario* para nuestras salvación desde un punto de vista religioso difiriera de (e incurriera en algún tipo de contradicción con) los dictados de la razón acerca de lo que resulta preciso para la paz y la concordia de la sociedad. Si la visión teológica nos dictara que tenemos que hacer ciertas cosas que se contradijeran con los preceptos de las leyes de naturaleza (o de los dictados de la razón) para salvarnos, tendríamos un punto de conflicto. Pero pienso que Hobbes no lo creía así. Él diría que toda tesis religiosa que sea incompatible con los dictados de la razón —entendidos como teoremas de lo que es necesario para la conservación de los hombres en grupo— es una superstición y, por lo tanto, irracional. En el

3. «Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno,* es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo,* es decir, en cuanto a su aplicación» *(Leviatán,* pág. 79 [pág. 130]).

capítulo 12 (págs. 54-57 [págs. 90-95]), habla de la religión y señala que los primeros fundadores y legisladores del Estado en la antigüedad se esmeraron en convertir en materia de fe pública que aquello que era necesario para la paz y la unidad también complacía a los dioses, y que lo que era del desagrado de éstos era justamente aquello *mismo* que prohibían las leyes. Es evidente que Hobbes aprueba tal proceder antiguo y considera que hacían lo que debían hacer.

Posteriormente, en el capítulo 15, Hobbes tiene una respuesta para aquellos a quienes llama *necios* convencidos de que no existe la justicia (*Leviatán,* págs. 72 y sigs. [págs. 119 y sigs.]). Él pone en boca de éstos, entre otras cosas, la afirmación de que es posible alcanzar la felicidad segura y perpetua del cielo quebrantando ciertos pactos (por ejemplo, los establecidos con herejes). (En aquel tiempo, era habitual decir que no estamos obligados a respetar los pactos con herejes y que éstos constituyen una excepción.) Hobbes responde a tal idea asegurando que es una frivolidad. Dice, en concreto, que no hay modo imaginable alguno de alcanzar la salvación si no es cumpliendo lo pactado (*Leviatán,* pág. 73 [pág. 121]). A continuación, rechaza los asertos de quienes creen que los pactos con herejes y con otras personas no son vinculantes, y de quienes opinan que los dictados de la razón (es decir, las leyes de naturaleza) pueden ser infringidos con fines religiosos (*Leviatán,* págs. 73-74 [págs. 121-122]). Para Hobbes, pues, no estaría justificado tal quebranto de un pacto. A su modo de ver, nuestra búsqueda de salvación no cambia en modo alguno el contenido de las leyes de naturaleza entendidas como los dictados de la razón. Los supuestos teológicos pueden dar mayor *fuerza* normativa a ese sistema secular añadiendo las sanciones de Dios a los dictados de la razón, y pueden hacer posible también que describamos tal sistema de una forma un tanto distinta a fin de que podamos llamar «leyes» a dichos dictados, pero no alteran la estructura fundamental de los conceptos ni el contenido de sus principios (ni lo que éstos exigen de nosotros). Es, en definitiva, sobre esa base sobre la que propongo que dejemos de lado los supuestos teológicos.

Otro aspecto de la concepción hobbesiana que también voy a dejar al margen es su supuesto materialismo. No creo que éste tuviera influencia significativa alguna en el contenido de lo que aquí denomino su sistema secular. La psicología de Hobbes procedía principalmente de su observación desde el sentido común y de su lectura de los clásicos: Tucídides, Aristóteles y Platón. Su pensamiento político (es decir, su concepción de la naturaleza humana) se formó probablemente en ese campo de cultivo. No muestra signos de haber sido en realidad ideado y obtenido a partir

de unos principios mecanicistas del materialismo, el llamado método de la ciencia. Pese a alguna que otra referencia ocasional, este aspecto no afectó en realidad a su concepción de la naturaleza humana ni de las pasiones u otros elementos por el estilo que la motivan.[4]

Podemos admitir que el materialismo de Hobbes y la idea de la existencia de un principio mecanicista que explica la causación le aportaron una mayor confianza en la idea del contrato social como método analítico. Quizá tuviera la sensación de que ambos conceptos iban unidos. Por ejemplo, en *De cive* (una obra anterior y no tan completa ni elaborada como el *Leviatán),* donde exponía un punto de vista muy similar, comienza con un comentario sobre «la materia del gobierno civil» y, acto seguido, analiza su generación y su forma, así como los principios originales de la justicia, para, finalmente, añadir: «Una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye».[5] * Es decir, que para entender la sociedad civil, el gran Leviatán, debemos desmontarla, separar los diversos elementos que la forman (su sustancia: o sea, los seres humanos) y observar esos elementos por separado, como si el conjunto se hubiera disuelto. Al hacerlo, podemos comprender mejor cuáles son las cualidades de la naturaleza humana y en qué nos hacen aptos (y en qué no) para vivir en una sociedad civil, y podemos ver también de qué modo deben llegar los hombres a un acuerdo mutuo si quieren formar un Estado bien fundado (id.). Y lo que él piensa es que contemplar la sociedad civil como si ésta se hubiera disuelto o separado en sus elementos constitutivos nos conduce a la idea del Estado de Naturaleza. Y partiendo de esa noción del Estado de Naturaleza, Hobbes sugiere entonces el contrato social como modo de concebir la unidad de un Estado bien fundado. Tal vez las nociones *y* los principios mecanicistas del materialismo

4. Así pues, lo que Robertson afirmara tiempo atrás parece correcto en general: «El conjunto de su doctrina política [...] da a duras penas la impresión de haber sido deducido a partir de los principios fundamentales de su filosofía [...] [y] sin duda tenía ya fijadas sus líneas principales cuando él era aún un simple observador de los hombres y sus costumbres, y no un filósofo mecánico» (George Croom Robertson, *Hobbes,* Filadelfia, J. B. Lippincott, 1886, pág. 57).

5. Thomas Hobbes, *De cive,* ed. Sterling P. Lamprecht, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949, págs. 10-11 (trad. cast.: *Tratado sobre el ciudadano,* Madrid, Trotta, 1999 [pág. 7]). Hobbes aseguraba haber establecido su punto de partida en «la materia del Estado» y haber procedido desde ahí «a su generación, a su forma y al origen primero de la justicia. Porque una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye».

* Se añade entre corchetes la referencia de las páginas correspondientes en la edición traducida al castellano por Joaquín Rodríguez Feo: *Tratado sobre el ciudadano,* Madrid, Trotta, 1999. *(N. del t.)*

causal reforzaran esa línea de pensamiento en el propio Hobbes, y puede incluso que, en cierto sentido, lo incitaran a tener esas ideas. Pero es evidente que dichas bases mecanicistas no resultan imprescindibles y no afectan al contenido de estas otras ideas. Los conceptos del Estado de Naturaleza y el contrato social pueden sostenerse por sí mismos. Y son muchos los autores que han propugnado esas mismas nociones rechazando al mismo tiempo el mecanicismo y el materialismo.

En definitiva, voy a analizar el sistema moral laico de Hobbes como un esquema básicamente autónomo e independiente tanto de los supuestos teológicos como de los principios mecanicistas (materialistas).

§3. INTERPRETACIONES DEL ESTADO DE NATURALEZA Y DEL CONTRATO SOCIAL

Antes de abordar el problema de cómo interpretar el contrato social, permítanme que comience con una descripción del Estado de Naturaleza según Hobbes. No deberíamos interpretar el estado de naturaleza como un auténtico Estado, como tampoco deberíamos entender el contrato social como un acuerdo que se alcanzó en realidad. Es indudable que Hobbes supone que, en algún momento, se vivió en algo parecido a ese estado de naturaleza y él mismo asegura que existe aún en ciertas partes del mundo, y que siempre ha estado vigente entre los Estados-nación, los príncipes y los reyes de todas las épocas *(Leviatán,* pág. 63 [págs. 103-104]). Así pues, en ese sentido, el Estado de Naturaleza existe. Pero no creo que Hobbes estuviera especialmente interesado en ofrecer una descripción o una explicación histórica de cómo nacieron la sociedad civil y su forma de gobierno. La mejor manera de entender su doctrina del contrato social no es como una explicación del origen del Leviatán y de cómo se implantó éste, sino, más bien, como un intento de proporcionar un *«conocimiento filosófico»* del Leviatán para que podamos comprender mejor nuestras obligaciones políticas y los motivos que tenemos para apoyar a un soberano eficaz cuando éste existe.

Casi al final del *Leviatán,* Hobbes dice: «Por filosofía se entiende el conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades, o de éstas a alguna forma de generación de la misma, para al fin poder producir, en cuanto lo permitan la materia y la fuerza humana, los efectos que la vida humana requiere» *(Leviatán,* pág. 367 [pág. 547]). La idea es que tendremos conocimiento filosófico de algo cuando entendamos cómo pudimos generar a partir de sus par-

tes las propiedades de esa cosa tal como ahora la conocemos. El objetivo de Hobbes en el *Leviatán* sería, pues, proporcionarnos un conocimiento filosófico de la sociedad civil en ese sentido.

Para conseguirlo, Hobbes toma la sociedad como si ésta estuviera dividida, disuelta en sus elementos, o lo que es lo mismo, en los seres humanos en un estado de naturaleza. Luego examina detalladamente cómo sería ese estado de naturaleza teniendo en cuenta la propensión y los rasgos de esos seres humanos, los impulsos o pasiones innatas que motivan sus acciones y cómo se comportarían de hallarse en ese estado. De lo que se trata, en definitiva, es de ver cómo *pudo ser* generada y cómo se materializó la sociedad civil (con su gobierno) a partir del Estado de Naturaleza por él descrito. Si somos capaces de explicar cómo pudieron llegar a existir la sociedad civil y el soberano desde aquel estado de naturaleza, adquiriremos el conocimiento filosófico de la sociedad civil en el sentido hobbesiano del término: es decir, comprenderemos la sociedad civil cuando entendamos un modo posible de generación de ésta que dé cuenta de sus propiedades reconocidas y observables. Según esta interpretación, la idea del contrato social presenta una vía a través de la que la sociedad civil *pudo* haberse generado (no cómo fue generada en realidad, sino cómo pudo haberlo sido). Hay unas propiedades reconocidas de la sociedad y unos requisitos o exigencias de ésta, como, por ejemplo, los poderes necesarios del soberano (es decir, el hecho de que éste deba contar con ciertos poderes para que la sociedad constituya una unidad coherente), lo que es una de las propiedades del gran Leviatán. Reconocemos tales propiedades y las entendemos como aspectos que las personas racionales, en un estado de naturaleza, considerarían imprescindibles para que el contrato social alcanzara su pretendido fin de establecer paz y concordia. De ahí que dicho contrato social asigne esos poderes necesarios al soberano. Hobbes cree que expuesto así, al completo, todo eso nos aporta un *conocimiento filosófico* de la sociedad civil.

Así que la idea, repito, es que deberíamos concebir el contrato social como una forma de entender cómo pudo transformarse el estado de naturaleza en una sociedad civil. Explicamos las propiedades actuales del Estado (o gran Leviatán) y comprendemos por qué el Soberano ha de disponer de los poderes de los que dispone viendo por qué unas personas racionales situadas en un estado de naturaleza acordarían que el soberano tuviera tales poderes. Ésa es la forma en que hemos de entender las propiedades del Estado —a partir del proceso de generación de éste— y por qué son sus poderes los que son. Según la definición que

da Hobbes del conocimiento filosófico, eso es lo que luego nos proporciona un conocimiento filosófico de la naturaleza del Estado (o del gran Leviatán). Se trata de una definición de la filosofía o del conocimiento filosófico mucho más amplia que la actualmente existente. Por entonces, abarcaba también la ciencia (o «filosofía natural», como se la denominaba en aquellos tiempos).

Consideremos ahora una segunda forma de entender el contrato social de Hobbes. En el capítulo 13 del *Leviatán* (pág. 63 [pág. 103]), Hobbes reconoce una posible objeción: la de que nunca hubo un estado de naturaleza («Nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante»). A esto responde que, como mínimo, los reyes y los soberanos se hallan siempre en un Estado de Naturaleza entre sí: el Estado de Naturaleza está vigente entre los Estados-nación. Señala, por otra parte, que para su argumentación basta con que el Estado de Naturaleza sea un estado en el que *entraríamos ahora* de no existir una autoridad soberana que intimidara a las personas.[6] De ese modo, el estado de naturaleza es una condición que siempre existiría si se viniera abajo el ejercicio efectivo de la soberanía. Así concebido, el Estado de Naturaleza supone una *posibilidad permanente* de degeneración hacia la discordia y la guerra civil, aunque en una sociedad «bien fundada» sea muy improbable. Pero como el Estado de Naturaleza es, en el fondo, un estado de guerra, la posibilidad constante de un Estado de Naturaleza proporciona un *motivo suficiente* para que todos queramos que continúe existiendo un soberano eficaz. Todos tenemos razones de peso para temer el desmoronamiento de nuestro ordenamiento actual —piensa Hobbes— y ahí hay un motivo suficiente para que todos lo apoyemos. Así pues, conforme a esta interpretación, el Estado de Naturaleza no es un estado de cosas *pasado* (ni, en el fondo, ninguna situación real), sino una *posibilidad permanente* que hay que *evitar*.

La segunda interpretación del contrato social es la siguiente: supongamos que todos somos plenamente racionales y entendemos la condición humana tal como la describe Hobbes. Supongamos también que actualmente existe un soberano eficaz que cuenta con los poderes necesarios para mantener el ordenamiento presente. Hobbes piensa en-

6. «Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde ahora viven de ese modo. [...] De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil» (*Leviatán*, pág. 63 [págs. 103-104]).

tonces que todos tenemos un motivo suficiente (basado en nuestro propio instinto de conservación y en nuestros intereses fundamentales) para cerrar un pacto con todos con el fin de *autorizar* al soberano a que prosiga ejerciendo sus poderes a perpetuidad. Es para todos racional sellar tal pacto: es racional en sentido *colectivo* (digámoslo así) en tanto que lo es para todos y cada uno de nosotros.

Visto de ese modo, no tenemos por qué entender el contrata social como un acuerdo sellado *en pleno* Estado de Naturaleza. O sea que no necesitamos ya considerar si un contrato social *basta* para transformar el estado de naturaleza en una sociedad civil. (Como, por ejemplo, hacemos cuando nos preguntamos cómo podemos estar seguros de que las personas cumplirán sus promesas.) En vez de eso, podemos entender el contrato social como un pacto que sirve para asegurar (y que asegura) un gobierno estable ya existente. El argumento de Hobbes es que, dadas las condiciones *normales* de la vida humana, y dada la presencia permanente del peligro de un conflicto civil y de una recaída hacia el Estado de Naturaleza, toda persona racional está suficiente y fundamentalmente interesada en brindar su apoyo a un *soberano eficaz*. Y en vista de ese interés, toda persona racional *suscribiría* el contrato social si se diera la ocasión.

Llegados a este punto, deberíamos preguntarnos si, para Hobbes, es necesario que se produzca un contrato social de veras. ¿No bastaría con concebir el contrato social desde ese punto de vista hipotético, es decir, llegando a la conclusión de que todos los miembros de una sociedad real y dotada de un soberano eficaz *tendrían* motivos suficientes para suscribir un pacto que autorice a dicho soberano, etc.? Sugiriendo esto, convertimos tanto el *contrato social* en sí como el Estado de Naturaleza en puramente hipotéticos: es decir, en una especie de pacto en el que tendríamos motivos sobrados para tomar parte si fuera posible, etc. Lo cierto es que Hobbes no expresa explícitamente de ese modo su doctrina sobre el contrato social. Y deberíamos ir con cuidado a la hora de atribuirle palabras que no dice. Pese a todo, podríamos reflexionar sobre esa pregunta: ¿es suficiente la interpretación hipotética del contrato social para expresar lo esencial de la visión de Hobbes? A fin de cuentas, el contrato social entendido de ese modo nos aporta una concepción determinada de unidad social y explica cómo pudo llegar a cuajar una sociedad civil y por qué es posible que, desde el momento mismo en que existe un soberano eficaz, los ciudadanos respalden el ordenamiento existente, etc. Pese a que tal vez no explique cómo pudo *generarse* la sociedad civil a partir de sus partes, sí podría explicar por qué no se *degenera* disolviéndose en sus diversos componentes. El Contrato so-

cial proporciona una perspectiva desde la que mostrar por qué es del interés más *primordial y fundamental* de todos el brindar nuestro apoyo a un soberano eficaz. ¿Por qué no iba a bastar con ver el contrato social de este modo para los propósitos de Hobbes?

Ni que decir tiene que eso dependerá de cuáles eran esos propósitos. Yo creo que él se proponía presentar un argumento filosófico convincente que condujera a la conclusión de que un *soberano fuerte y eficaz* —dotado de todos los poderes con los que Hobbes creía que un Soberano debía contar— es el *único remedio* contra el terrible mal de la guerra civil (que toda persona debe querer evitar como desgracia contraria a sus intereses fundamentales). Hobbes pretende convencernos de que la existencia de tal Soberano supone el único camino hacia la paz y la concordia civiles. Y en vista de esta conclusión y de que la ley fundamental de naturaleza es «buscar la paz y seguirla» *(Leviatán,* pág. 64 [pág. 107]) *y* la segunda Ley es «satisfacer[nos] con la misma libertad frente a los demás hombres que les sea concedida a los demás con respecto a [nosotros] mismos», todos tenemos la *obligación* (no fundamentada en el contrato social) de obedecer las leyes del Soberano. El foco central del pensamiento de Hobbes era la agitación y el conflicto civil de su tiempo; ésa era su preocupación inmediata. El creía que una buena comprensión de los necesarios poderes del Soberano y una clara concepción de las leyes de naturaleza como principios basados en nuestros propios intereses fundamentales podían ayudar a solucionar aquella situación. El contrato social, interpretado en un plano puramente hipotético, permite a Hobbes exponer ese argumento. Para ese fin, pues, la interpretación hipotética sí *parece* bastar.

En definitiva, tres son las posibles interpretaciones del contrato social. En primer lugar, se trataría de una explicación de algo que tuvo lugar realmente en algún momento y de cómo se formó el Estado en realidad. Pero ésa no era la intención de Hobbes tal como yo la entiendo. Una segunda interpretación —más verosímil y de la que existe un gran número de pruebas en el texto— es que lo que él intentaba hacer era ofrecer una explicación filosófica de cómo pudo surgir el Estado. Y digo «pudo surgir» (o cómo podría haber surgido), no cómo surgió en realidad. Él quiso aportarnos un conocimiento filosófico del Estado a partir de la disolución de éste en sus partes y de la representación de los seres humanos según éstos están psicológicamente constituidos, para luego mostrarnos cómo pudo transfonnarse el estado de naturaleza en el gran Leviatán (o en una sociedad de personas bajo la autoridad de un Estado). Por último, una tercera interpretación posible que yo he sugerido es

la siguiente: Supongamos que el gran Leviatán ya existe en realidad. Podríamos concebir entonces el estado de naturaleza como una posibilidad siempre presente y susceptible de materializarse si el soberano eficaz dejase de serlo. Ante esa posibilidad (y dados los que Hobbes considera intereses fundamentales de todas las personas, derivados del instinto de conservación de éstas, de sus «afectos conyugales» y de sus ganas de disponer de los medios para llevar una vida confortable), Hobbes explica por qué todos tenemos una razón suficiente e imperiosa para querer que el gran Leviatán continúe existiendo y siendo efectivo. Según esta interpretación, Hobbes trata de instarnos a aceptar un' Soberano eficaz ya existente. Y podemos entender esa intención a la vista del clima de su época y de la Guerra Civil Inglesa.

Estas dos interpretaciones son sugerencias sobre cómo entender el contrato social. Las sugiero desde una cierta duda. Nunca estoy plenamente convencido de que lo que digo sobre estos libros sea correcto. La de Hobbes es una perspectiva muy amplia y compleja, y son varias las lecturas posibles. Deberíamos sospechar de cualquier interpretación fácil y directa de la misma.

HOBBES, LECCIÓN I: APÉNDICE A

Notas repartidas en clase: Rasgos de la naturaleza humana que convierten en inestable el Estado de Naturaleza

A. Dos comentarios a modo de introducción:

1. Comentaré el *Leviatán* y ninguna otra obra de Hobbes, y asumiré que la doctrina del contrato social que presentó en ese libro puede ser perfectamente entendida sin necesidad de recurrir a perspectiva teológica o religiosa alguna. Ni la estructura formal ni el contenido material de la doctrina de Hobbes se ven afectados por esas nociones de fondo. Evidentemente, esto es algo sujeto a debate y yo no lo voy a negar. En cualquier caso, deberían ustedes mirarse detenidamente los capítulos 12 y 31.

2. También dejaré a un lado el materialismo de Hobbes y sus otras tesis metafísicas, salvo por ciertos comentarios ocasionales que puedan ayudar a aclarar su contrato social y el modo en que éste se organiza.

B. Dos formas de considerar el Estado de Naturaleza en Hobbes:

1. En primer lugar, como el *estado de cosas* que se produciría si no existiera una autoridad política efectiva (o Soberano) dotada de *todos*

los poderes que, en opinión de Hobbes, son necesarios para que un soberano sea eficaz.

2. Como una *perspectiva* que las personas que viven en sociedad asumen y desde la que cada una de ellas pueden entender por qué sería racional pactar con todas las demás el establecimiento de un soberano eficaz o efectivo (según Hobbes describe este Soberano). En este sentido, el contrato social es racional a nivel colectivo: desde la perspectiva del Estado de Naturaleza —las condiciones que reflejan las características permanentes (y, por lo tanto, presentes) de la naturaleza humana—, cada miembro de la sociedad tiene *ahora* un motivo suficiente para querer que ese Soberano efectivo continúe existiendo y, con ello, asegurar la estabilidad y la viabilidad de las instituciones existentes.

C. *Rasgos desestabilizadores de la naturaleza humana* (cuando se combinan en un Estado de Naturaleza):

1. Los seres humanos son suficientemente iguales en atributos naturales y facultades mentales (incluida la prudencia), y también son suficientemente vulnerables a la hostilidad mutua, como para que surjan el miedo y la inseguridad. Cap. 13, págs. 60-62 [págs. 100-103].

2. Los deseos y las necesidades humanas son tales que, cuando se unen a la escasez de medios para satisfacerlas, obligan a las personas a competir entre sí. Cap. 13, págs. 60-62 [págs. 100-103].

3. La psicología humana es egocéntrica en diversos sentidos, y cuando las personas reflexionan detenidamente, tienden todas a priorizar su propia *conservación* y seguridad, y la obtención de los medios que les permitan llevar una vida confortable.

4. Son varios los sentidos en los que los seres humanos no están preparados para formar una asociación pacífica en sociedad:

i) Tienen una propensión al orgullo y la vanagloria que se despierta mediante la asociación con otras personas y que es irracional, puesto que tal tendencia los empuja a menudo a actuar de forma contraria a los principios de la razón (las leyes de naturaleza), y tales pasiones los tientan a llevar a cabo acciones sumamente peligrosas tanto para ellos mismos como para las demás personas.

ii) No tienen, en apariencia, deseo original o natural alguno de asociarse, ni evidencian formas naturales de camaradería. Cualquier sentimiento que se le parezca deriva en realidad de nuestra propia preocupación por nosotros mismos. Pero, en cualquier caso, Hobbes no piensa que tengamos malicia: no cree, por lo tanto, que disfrutemos con el sufrimiento de otras personas por el mero placer de verlas sufrir.

5. Defectos y propensiones del raciocinio humano:

i) Los que se desprenden de la falta de un método filosófico (científico) apropiado (cap. 5, págs. 20-21 [págs. 35-38]). Nótese aquí el ataque de Hobbes contra las Escuelas (es decir, contra Aristóteles por medio del escolasticismo).

ii) La propensión del raciocinio humano (presumiblemente, incluso aunque se conozca la filosofía apropiada) a verse distorsionado y socavado por nuestra inclinación al orgullo y la vanagloria (cap. 17, págs. 86-87 [págs. 139-140]).

iii) La frágil naturaleza de la razón práctica en lo que concierne al comportamiento de los seres humanos en grupos y a las instituciones sociales apropiadas. Ésta es una forma frágil de razón práctica porque, según cree Hobbes, debe atribuírsele una base *convencionalista*. Es decir, que todos deben ponerse de acuerdo en *quién* ha de decidir qué ha de hacerse por el bien común y todos deben acatar los juicios de esa persona. No hay ninguna posibilidad de que todos reconozcan libremente mediante el ejercicio de la razón lo que está bien y lo que está mal, o lo que ha de hacerse por el bien común, y de que obren con arreglo a ese conocimiento. La cooperación social en aras del bien común exige la presencia de un Soberano efectivo.

HOBBES, LECCIÓN 1: APÉNDICE B

[La versión que Rawls hizo de esta lección en 1978 contenía el siguiente comentario, que complementa la anterior sección 2 (sobre el «Moralismo secular de Hobbes») de la lección de 1983. *(N. del e.)*

Simplificaciones: Propongo realizar dos simplificaciones en mi análisis de Hobbes.

1. En primer lugar, asumiré que la estructura *formal esencial y* el *contenido* de la filosofía política de Hobbes (en cuanto concepción del contrato social) pueden ser entendidos como si fueran dirigidos a seres humanos *racionales* capaces de captar su sentido y su interpretación mediante el uso correcto de su *razón natural*. Supongo así que la visión de Hobbes es *plenamente inteligible* en cuanto a su estructura y su contenido desde una perspectiva *laica,* sin necesidad de aplicar punto de vista *teológico* o religioso alguno.

Por consiguiente, dejaré de lado casi por completo la debatida cuestión de la interpretación de Hobbes planteada por la tesis de Taylor-Warrender, quienes venían a decir que la explicación que Hobbes da de la autoridad y la obligación políticas está ligada en el fondo a leyes natu-

rales entendidas como leyes de Dios, quien dispone de *legítima* autoridad sobre nosotros.[7]

Por *carácter laico* de la filosofía política de Hobbes entiendo más o menos lo siguiente:

a) La *estructura formal de conceptos* y definiciones de la caracterización que hace Hobbes del Soberano, del derecho y la libertad, etc., es independiente de cualquier *supuesto teológico*. Esta estructura puede sostenerse por sí sola. Así, por ejemplo, como definición de lo que es un derecho natural, podríamos decir:

a tiene un *derecho natural* a hacer x = df el hecho de que a haga x es conforme (inicialmente, es decir, con anterioridad a los hechos o las acciones que limitan el derecho) a la *recta razón.*[8]

b) El contenido *material* de la concepción política de Hobbes y de la filosofía moral que la apoya es similarmente independiente de toda presuposición teológica. Ese contenido puede sostenerse también por sí solo y resultar comprensible a la razón natural gracias a la definición psicológica que hace Hobbes de la naturaleza humana. Consideremos, por ejemplo, la definición *material* de derecho natural:

a tiene un derecho natural a hacer x = (df material) que a haga x es ventajoso o necesario (según el propio a lo cree conscientemente) para la conservación de a.

De todos modos, no se me ocurre, así de pronto, motivo alguno por el que la perspectiva de Hobbes no pueda ser *complementada* por doctrinas teológicas. Pero si se introducen hipótesis de este tipo, existen dos posibilidades:

i) Un primer caso es el siguiente: las conclusiones que se extraen cuando se *adjuntan* esas otras doctrinas al sistema de estructura formal y contenido material *no* son plenamente *compatibles* con las conclusiones que se extraen del *sistema laico* en exclusiva. (De ser así, las condiciones materiales del sistema no serían independientes —en un sentido adecuadamente fuerte— de la doctrina teológica. La tesis b) anteriormente expuesta tendría que ser revisada, pero no así la tesis a).)

7. A. E. Taylor, «The ethical doctrine of Hobbes», *Philosophy*, 53, 1938, reimpreso en Keith Brown (comp.), *Hobbes Studies*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965; Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957. El punto de vista que aquí sigo es aproximadamente el mismo que el de David Gauthier en *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

8. «.= df» es la notación habitualmente empleada por Rawls para introducir equivalencias de definición; debería ser interpretada, pues, como «significa por definición». En definitiva, la frase de Rawls se leería así: «tiene un derecho natural a hacer x» significa por definición que "el hecho de que haga x es conforme [...] a la recta razón"». *(N. del e.)*

ii) El segundo caso es éste: las conclusiones extraídas cuando se adjuntan doctrinas teológicas son las *mismas* que las del sistema puramente secular (sin supuestos teológicos). Si eso sucede, tanto a) como b) siguen siendo válidas. (Véase lo que dice el propio Hobbes: *Leviatán,* parte I, cap. 12, pág. 57, y cap. 15, parágrafo final, pág. 80 [págs. 94-95 y 131].)

Lo importante es que Hobbes acepte el caso ii). En el *sistema laico,* las conclusiones que se extraigan dependen de qué instituciones, etc., son las requeridas para la *paz* y la *concordia* de las persorias que viven en sociedad. En el *sistema teológico,* las conclusiones dependen no sólo de lo que sea necesario para la paz y la concordia, sino *también* de lo que se precise para la *salvación* humana. El primer caso, i), se sostendría entonces si (y *sólo si)* lo que sea necesario para la paz y la concordia en sociedad es *distinto de* lo que es *necesario* para la *salvación.*

Yo creo que Hobbes negaría toda certeza a *cualquier* doctrina teológica que hiciera *incompatibles* los requisitos de la salvación con las condiciones necesarias para la conservación de las personas que viven en grupos. La perspectiva religiosa que las declarase incompatibles sería (desde el punto de vista de Hobbes) una *superstición y,* como tal, *irracional.* Se basaría en un temor no razonado que surgiría de un insuficiente conocimiento verdadero de las causas naturales de las cosas. (Véase su análisis completo de las semillas naturales de la religión en el cap. 12 de la parte I: «De la religión».)

En el capítulo 12 de la parte I, Hobbes comenta que «los primeros fundadores y legisladores de los Estados entre los gentiles, cuya finalidad era, simplemente, mantener al pueblo en obediencia y paz» se esforzaron por «hacer creer que las cosas prohibidas por las leyes eran, igualmente, desagradables a los dioses» *(Leviatán,* pág. 57 [pág. 94]). Tenemos motivos sobrados para suponer que Hobbes aprobaba la política característica del mundo antiguo (de griegos y romanos) consistente en utilizar la religión para reforzar las condiciones necesarias para preservar la paz y la concordia sociales. En este sentido, la doctrina de Hobbes es laica. (Véase también la parte II, cap. 31, págs. 192 y sigs. [págs. 301 y sigs.], a propósito de la obediencia a las leyes de naturaleza como una forma de veneración.)

Conviene no poner en duda, sin embargo, que Hobbes fue (que nosotros sepamos) un cristiano sincero y creyente. Debemos interpretar su cristianismo, pues, de modo que no sea incompatible con la *estructura laica* y el contenido de su concepción moral y política. Como conclusión, todo el orden de la exposición de Hobbes parece dar a entender que la *estructura y el contenido seculares* de su doctrina constituyen un elemento considerado como básico por él mismo. Si los supuestos teológicos fueran *fundamentales,* todo indica que habría empezado por ellos.

Hasta aquí, pues, el porqué parece correcto centrarse en la perspectiva de Hobbes como si ésta fuera dirigida a seres humanos *racionales*, etc.

2. La segunda simplificación (sobre la que me extenderé muy poco) es la posibilidad (tal vez) de interpretar el método de Hobbes en el *Leviatán* (y en sus otras obras políticas) como si se tratara de la aplicación de una doctrina *mecanicista general* del funcionamiento de la *naturaleza* a una concepción moral y política. A menudo se entiende que Hobbes trataba de elaborar una *ciencia unificada* (unificada no sólo en cuanto a una *metodología general*, sino también en cuanto a sus *principios fundamentales*).

Así pues, podríamos entender que Hobbes partió del estudio de los cuerpos y de sus movimientos en general (explicado de un modo mecanicista) y que de ahí pasó a abordar el estudio de una clase particular de cuerpo —el de los seres humanos individuales— para, finalmente, llegar al estudio de los cuerpos artificiales: entiéndase, los gobiernos civiles de creación humana. Estos últimos son el resultado del *artificio* humano. El *Leviatán* es el Estado, un artificio humano.

A la hora de estudiar los cuerpos artificiales —las repúblicas, los gobiernos civiles, etc.—, el método de Hobbes consiste en estudiar las *partes* de los mismos, que, para él, son los propios seres humanos (individuos dotados de facultades y deseos, etc.). Así, dice en *De cive* que todo se entiende mejor a partir de sus causas constitutivas y, para ilustrar ese comentario, señala como ejemplo que nosotros entendemos cómo funciona un reloj cuando captamos de qué modo están ensambladas sus partes y cómo funcionan éstas mecánicamente. De manera parecida, para conocer el funcionamiento de un Estado, no es *realmente* preciso desensamblarlo (cosa harto difícil y que, de ser posible, sólo podría realizarse a un coste demasiado elevado), sino que podemos analizarlo *como si se hubiera disuelto:* el Estado de Naturaleza.

Digamos, pues, que queremos comprender cuáles son las características de los seres humanos y de qué modo esos elementos (cualidades, etc.) hacen que las personas sean *aptas* o *no aptas* para el gobierno civil. Queremos conocer también cómo deben ponerse de *acuerdo* las personas entre sí para que pueda materializarse su intención y su propósito de convertirse en un Estado bien fundado *(EW,* pág. xiv; ed. Lamprecht, págs. 10 y sigs. [pág. 7]).*

* Por las iniciales EW, el autor se refería a la edición de las obras completas en inglés de Hobbes *(The English Works of Thomas Hobbes)*, recopiladas y editadas por sir William Molesworth en 11 volúmenes en Londres, 1839-1845. La página de la edición castellana corresponde al ya citado *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, Trotta, 1999. *(N. del t.)*

HOBBES, LECCIÓN I: APÉNDICE C

Pasajes relevantes para el ideal de las naturalezas generosas
[Referencias a la edición «Head»]

A. Posibilidad de afectos:

Hobbes asegura que es posible la *benevolencia* y, por lo que parece, lo es para el hombre en general; cuando se refiere a la de los hombres en general, habla de «bondad natural» (pág. 26 [pág. 44]).

Reconoce diversas pasiones de amor, incluido el amor por personas concretas (pág. 26 [pág. 45]).

Reconoce los afectos conyugales, pero en un segundo orden de importancia con respecto al instinto de conservación, aunque *prioritarios* frente a las riquezas y los medios de subsistencia: pág. 179 [pág. 281].

B. Relacionado con lo anterior: no encontrar placer en las grandes desgracias de los demás (dicho a propósito de la crueldad): pág. 28 [pág. 47].

La curiosidad como deleite en la generación continua de conocimiento distingue al hombre de los animales: pág. 26, véanse págs. 51 y 52 [pág. 44, véanse págs. 85 y 87].

C. Actitud generosa expresada en las virtudes:

1. Sobre el *«sabor»* de la justicia: el que se aprecia cuando a una persona le resulta *despreciable* atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa: pág. 74 [pág. 122].

2. Una de las obras que delata a las grandes mentes es ayudar a los demás y librarlos de las burlas de otras personas; tales mentes son sólo comparables a las más capaces: pág. 27 [pág. 46].

3. Dos maneras de asegurarse de que los hombres cumplen el pacto acordado: el temor a las consecuencias que se derivarían de romper su palabra o «la gloria u orgullo de serles innecesario faltar a ella». Ahora bien, esta última «implica una generosidad que raramente se encuentra, en particular, en...» (pág. 70 [págs. 115-116]).

4. El honor de los magnates ha de ser valorado por sus acciones beneficiosas y por la ayuda que prestan a personas de inferior rango, o no ha de ser apreciado en absoluto. La grandeza hace peores nuestras violencias y opresiones, puesto que tenemos *menos necesidad* de cometerlas: cap. 30, pág. 180 [pág. 283].

HOBBES II

LA NATURALEZA HUMANA Y EL ESTADO DE NATURALEZA

§1. COMENTARIOS PRELIMINARES

Hobbes tenía como tesis general (muy importante a su juicio) que un estado de naturaleza tiende a degenerar muy fácilmente en un estado de guerra. Hizo referencias habituales al estado de naturaleza (que es un estado en el que no existe ningún Soberano efectivo que intimide a las personas y mantenga sus pasiones bajo control) como si éste fuera en esencia un estado de guerra. Es importante señalar en este sentido que, para Hobbes, el estado de guerra «no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, [...] sino en la disposición manifiesta a ello durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario» (*Leviatán,* pág. 62 [pág. 102]). La que aquí llamaré «Tesis de Hobbes» es aquélla según la cual un estado de naturaleza es, en esencia y a todos los efectos prácticos, un estado de guerra. ¿Por qué Hobbes lo creía así?

Hobbes comenta que tal vez nos resulte extraño «que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente» (es decir, que puede que nos parezca extraño que el Estado de Naturaleza derive *tan fácilmente* en un Estado de Guerra). Pero también dice que podemos comprender por qué gracias a la que él denomina una «inferencia basada en las pasiones» (*Leviatán,* pág. 62 [pág. 103]». Podemos confirmar que realizamos tal inferencia a partir de las pasiones fijándonos en la experiencia real de la vida diaria y reparando en cómo nos comportamos incluso ahora, en una sociedad civil, cuando el Soberano existe de verdad y hay también leyes y agentes armados del orden público. Menciona, entre otros ejemplos, que cuando viajamos, vamos armados; que cuando nos vamos a la cama, echamos el cerrojo a la puerta; que incluso en nuestra propia casa, cerra-

mos con llave nuestras arcas (*Leviatán*, pág. 62 [pág. 103]). Con acciones como éstas nos acusamos unos a otros y demostramos aceptar (por así decirlo) la inferencia obtenida a partir de las pasiones que viene a decir que, a todos los efectos prácticos, *si se da un estado de naturaleza, también se da un estado de guerra.*

Así pues, lo que Hobbes viene a decir, según creo yo, es que si tomamos la naturaleza humana tal como es, podemos inferir que el Estado de Naturaleza acaba convirtiéndose en un Estado de Guerra. Hobbes asume que el carácter real de la naturaleza humana queda demostrado por los rasgos, las facultades, los deseos y otras pasiones esenciales de las personas según las observamos *ahora*, en la sociedad civil. Y, por lo tanto, supone que, a los efectos de su doctrina política, estas características esenciales de la naturaleza humana vienen más o menos dadas o preestablecidas. Hobbes no niega que las instituciones sociales, la educación y la cultura pueden cambiar de un modo importante nuestras pasiones y pueden modificar nuestros objetivos, al menos, en algunos tipos muy importantes de casos. Pero supone que, a efectos de su doctrina política —es decir, de lo que yo llamo su sistema moral laico—, las líneas principales y los rasgos esenciales que configuran la naturaleza humana están ya más o menos prefijados. La existencia de instituciones sociales y, en particular, de un Soberano eficaz cambia nuestras circunstancias objetivas y, de resultas de ello, lo que es prudente y racional que hagamos. Por ejemplo, la presencia del Soberano hace que nos sintamos protegidos y que ya no tengamos motivos para no respetar los pactos que hemos suscrito. Es como decir que, si el Soberano existe de verdad, tenemos razones que no teníamos antes para cumplir con nuestros pactos, para mantener nuestras promesas, etc. Sin embargo, Hobbes no concibe que las instituciones sociales puedan cambiar los aspectos más esenciales de nuestra naturaleza. No modifican nuestro interés más fundamental por la propia supervivencia y conservación, ni por nuestros afectos conyugales, ni por los medios necesarios para llevar una vida confortable. Así pues, tomando esos elementos como si estuvieran previamente establecidos, y a efectos de su doctrina política, lo que Hobbes hace entonces es inferir cómo sería un estado de naturaleza tomando las personas como éstas son (o como él cree que son). Y describe ese estado de naturaleza como una situación de «continuo temor y peligro de muerte violenta [donde] la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve» (*Leviatán*, pág. 62 [pág. 103]), pero, probablemente, demasiado larga aún, dadas las condiciones. ¿A partir de qué *características* de los seres humanos (reales) se efectúa esa *inferencia desde las pasiones*?

§2. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA NATURALEZA HUMANA

Voy a mencionar y comentar cuatro elementos de la naturaleza tal como él los caracterizó y, luego, repasaré bastante rápidamente el argumento básico de la que antes he llamado «Tesis de Hobbes».

El primer rasgo es la igualdad humana en dones naturales, fortaleza corporal y rapidez mental. Obviamente, Hobbes no creía que esos dones naturales fuesen literalmente (o estrictamente) iguales, pero sí quería dejar claro que eran suficientemente iguales. Así pues, hasta el más débil en fortaleza corporal tiene en cualquier caso fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por secretos medios o tramando en colaboración con otros que se sienten similarmente amenazados por el más fuerte. Cabe destacar que «suficientemente iguales» no significa una igualdad estricta, sino una igualdad suficiente como para sustentar esa inferencia a partir de las pasiones, según la cual, las personas se sienten amenazadas e impulsadas a atacarse mutuamente. Esa situación basta para suscitar los temores y los peligros del estado de naturaleza. Cabe señalar también que Hobbes creía que las personas están aún más similarmente dotadas (en muchos sentidos) en cuanto a rapidez mental de lo que lo están en cuanto a fortaleza corporal. Los atributos en ese campo son la inteligencia y la prudencia, que Hobbes consideraba resultado de la experiencia. Y en ese aspecto, todos los individuos disponen (o así lo creía él) de iguales oportunidades para adquirir experiencia *y* aprender.

Hobbes tampoco pensaba que todas las personas tuvieran la misma rapidez mental. Pero las diferencias surgen, según él, a partir de otras diferencias previas en cuanto a costumbres, educación y constitución corporal, que, a su vez, ocasionan diferencias en el terreno de las pasiones o, lo que es lo mismo, en lo que se refiere al deseo de riqueza, gloria, honor, conocimiento, etc. Hobbes tendía en su doctrina política a reducir todos esos deseos que causan la diferencia de inteligencia a uno solo: «el afán de poder», donde por poder se entienden los medios para alcanzar nuestro bien o el objeto de nuestros deseos (*Leviatán*, págs. 35 y 41 [págs. 59 y 69-70]). Multitud de cosas distintas —aquellas que creemos que nos harán felices— constituyen formas de poder según Hobbes, por cuanto nos permiten alcanzar nuestro bien. Son las diferentes intensidades de los deseos de poder de las personas las que, según Hobbes, determinan la rapidez mental de éstas. Como son diferencias suficientemente iguales, también lo es su rapidez mental. De nuevo vemos que el hecho de que sean suficientemente iguales significa que lo son para convertir el estado de naturaleza en un estado de guerra.

Una observación final a propósito de la igualdad de dones es que Hobbes asumía que si de veras hubiera una desigualdad natural sustancial, de manera que una persona (o unas pocas) pudiera dominar al resto, dicha persona mandaría sin más. Concretamente, dijo que gobernaría por derecho natural. O, si tal posibilidad nos pareciera muy poco realista, podría ser un grupo dominante de personas (siempre que pudieran mantenerse unidas y pensaran igual) el que gobernara. Hobbes viene a decir más o menos lo mismo al comentar los derechos por los que Dios reina sobre nosotros. Dios no tiene ese derecho en virtud de ese otro Derecho de Creación que Locke (de quien hablaremos más adelante) supone que constituye un principio moral. Es decir, que, a juicio de Locke, si Dios nos creó, por el hecho de haber sido creados por Él, tenemos el deber moral de obedecerle, una obligación que depende del principio de que si A crea a B, luego B tiene una obligación para con A. En Hobbes no hallamos tal Derecho de Creación. No encontramos una obligación para con Dios que esté basada en la obra creadora de Dios o en nuestra gratitud, sino que ésta se fundamenta, lisa y llanamente, en Su poder irresistible. Hobbes dice así: «Si ha existido algún individuo con poder irresistible, no hay razón alguna para que, usando de ese poder, no gobernara [...] a su propio arbitrio. Por consiguiente, aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres por la excelencia de su poder, e igualmente es por este poder que el reino sobre los hombres [...] corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como Ser omnipotente» *(Leviatán,* pág. 187 [pág. 294]).

Lo que Hobbes tiene que mostrar, entonces, es que, dado el estado de igualdad imperante (entre otras cosas) en el estado de naturaleza, la tendencia sea que éste desemboque en un estado de guerra, y que para evitar que eso ocurra, sea necesario el gran Leviatán, con su poder común efectivo o soberano.

El segundo rasgo o elemento de la naturaleza humana tiene que ver con la competencia que se deriva de la escasez de recursos y de la naturaleza de nuestras necesidades. Podríamos expresarlo del modo siguiente: dada la naturaleza de las necesidades y los deseos de las personas, y dada la tendencia de esas necesidades y de esos deseos a cambiar y a expandirse (aunque no necesariamente de forma ilimitada), dichas necesidades y deseos propenden permanentemente a requerir de más cosas para su satisfacción que las que se hallan disponibles en la naturaleza. Esto provoca una escasez de recursos naturales, entendida, como es lógico, como una relación en la que la cantidad (o el total agre-

gado) de necesidades y deseos es mayor que la cantidad de recursos disponibles. Esta escasez, según Hobbes, conduce a una competencia entre las personas. Si esperamos hasta que otros hayan tomado todo lo que deseen, no quedará nada para nosotros. Así pues, en un estado de naturaleza, debemos andar listos para mantenernos vigilantes y defender nuestras pretensiones.

Desde el punto de vista de Hobbes, la sociedad civil no elimina esta relación de escasez. Él cree (o, cuando menos, asume) que la escasez es un elemento permanente de la vida humana. La escasez es relativa y puede ser más o menos acuciante: las carencias y las necesidades que no quedan satisfechas en una sociedad civil son menos apremiantes o urgentes que las que quedan sin satisfacer en un estado de naturaleza. Por lo tanto, el Estado civil en el que existe un Soberano efectivo es más agradable.

Hobbes dice en el parágrafo final del capítulo 13 que «las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo» *(Leviatán,* pág. 63 [pág. 105]). La existencia de un Soberano efectivo disipa el temor a una muerte violenta, y al establecer las condiciones por las que el trabajo obtiene recompensa y protección, la existencia misma del Soberano favorece que se den los medios necesarios para una vida confortable. Sobre esto, Hobbes dice al comienzo del capítulo 30 que el fin (o propósito) por el que se inviste el cargo del Soberano con un poder precisamente soberano es el de «procurar la *seguridad del pueblo;* a ello está obligado [el Soberano] por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una industria legal, sin peligro ni daño para el Estado» *(Leviatán,* pág. 175 [pág. 275]).

Así pues, algo que la sociedad civil consigue y que la convierte en racional a nivel colectivo es introducir condiciones que facilitan considerablemente la producción de los frutos del trabajo (o de los medios necesarios para llevar una vida confortable). Esto cambia la escasez de recursos naturales (o, cuando menos, le resta apremio). Continúa existiendo escasez. El Soberano no la elimina, pero sí origina las condiciones objetivas, según Hobbes, para que se pueda realizar un trabajo legal y para que se pueda poseer propiedad y protegerla, entre otras cosas.

El tercer rasgo de la naturaleza humana que, a juicio de Hobbes, sustenta la inferencia realizada a partir de las pasiones es que la composi-

ción psicológica de los seres humanos es en gran medida (o predominantemente) egocéntrica. En concreto, cuando las personas deliberan acerca de cuestiones políticas y sociales básicas, tienden a dar prioridad en su pensamiento y su acción a su propia conservación y seguridad, a la de sus familias y, por usar de nuevo su expresión, a «los medios necesarios para una vida confortable». Puede que cueste un poco apreciar con claridad este aspecto del pensamiento de Hobbes„ así que vale la pena dedicarle un poco de tiempo. Hobbes no dice en el *Leviatán* que las personas son unos egoístas psicológicos, ni que lo único que buscan o les importa es su propio bien. Sí dice en el capítulo 6 que somos capaces de ser benevolentes, de desear el bien de otras personas (de tener buena voluntad) y de ser caritativos *(Leviatán,* pág. 26 [pág. 44]). Dice igualmente que somos capaces de amar a otras personas y, en el capítulo 30, sitúa los afectos conyugales en un segundo lugar en importancia tras nuestra propia conservación y por delante de los medios necesarios para una vida confortable *(Leviatán,* pág. 179 [pág. 281]). Cree, pues, que las personas están facultadas para la benevolencia y para el afecto genuino hacia otras personas o para interesarse por el bien de éstas. También dice que algunas personas son virtuosas (o que son capaces de serlo): que hay quienes hacen lo que es justo, noble u honorable porque quieren ser personas que actúen de ese modo (y ser reconocidas como tales). Un importante ejemplo de ello aparece mencionado en el capítulo 15, en el que Hobbes escribe sobre la virtud de la justicia y sobre el hecho de actuar con arreglo a ella. Él equipara la justicia al mantenimiento de nuestras promesas, el cumplimiento de nuestros pactos, y añade: «Lo que presta a las acciones humanas el sabor de la justicia es una cierta nobleza o galanura (raras veces hallada) en virtud de la cual resulta despreciable atribuir el bienestar de la vida al fraude o al quebrantamiento de una promesa» *(Leviatán,* pág. 74 [pág. 122]).

Ésa es una afirmación muy importante. Hay varias más en el *Leviatán,* donde Hobbes asegura con suma claridad que tenemos la capacidad de actuar justamente por el mero hecho de hacerlo. No niega, pues, tal facultad, como tampoco niega que dispongamos de la capacidad de la benevolencia ni de la del afecto. Sin embargo, a menudo parece negarlas. Habrá quien diga, quizá, que sus opiniones son incoherentes entre sí cuando se leen en sentido estricto. Pero yo creo que es mejor decir que él enfatiza ciertos aspectos de la naturaleza humana en un determinado sentido que se adecua a sus propósitos, es decir, a su doctrina política. Él pretende dar una explicación de qué es lo que mantiene unida a la sociedad y de por qué es necesario un Soberano eficaz

para la paz y la concordia. Su principal preocupación, en definitiva, es la política (las cuestiones políticas) y los tipos elementales de estructuras institucionales de gobierno.

Evidentemente, la política no es más que una parte de la conducta humana, y Hobbes no tiene necesidad alguna de negar que podemos ser (y a menudo somos) benevolentes, y que estamos facultados para tener virtudes como la justicia y la fidelidad, entre otras. Lo que él pretende dejar claro es que no deberíamos confiar en estas capacidades humanas a la hora de explicar la sociedad civil y la base de la unidad social. Es decir, que existen otros intereses fundamentales en los que, a ser posible, deberíamos fundamentar la unidad de la sociedad civil. Su tesis sería, pues, que las instituciones políticas deben estar arraigadas en (y ser congruentes con) ciertos intereses fundamentales: en primer lugar, nuestro interés por conservar nuestra propia vida y, luego, nuestro interés por conseguir el bien de aquellos que nos son más próximos (lo que Hobbes denomina «afecto conyugal») y, por último, nuestro interés por obtener los medios necesarios para una vida confortable (*Leviatán*, pág. 179 [pág. 281]). Él enumera en concreto estas tres cosas, que yo denomino «intereses fundamentales», por ese orden de importancia. Ésos son los tres intereses fundamentales a los que apela. Decir que atribuimos un gran peso a dichos intereses en cuestiones políticas y que nuestra explicación de la sociedad civil debería estar centrada en ellos no significa negar que seamos capaces de tener otros deseos y, a menudo, de actuar conforme a ellos en otras circunstancias. Puede incluso que, bajo esas otras circunstancias, lleguen a ser sumamente intensos.

Así pues, asumo que la descripción que hace Hobbes de la naturaleza humana como eminentemente egocéntrico actúa en el fondo como un elemento enfático al servicio de una concepción política. Se trata de un énfasis que se corresponde con el acento que pone en el afán de poder, poder que él define como los medios presentes de los que dispone una persona para obtener un aparente bien futuro (*Leviatán*, pág. 41 [pág. 69]). Entre estos medios se cuentan toda clase de elementos. Incluyen, por ejemplo, facultades naturales de tipo físico y mental, o cosas adquiridas mediante tales facultades. Entre estas últimas están la riqueza o la reputación. Están incluso «los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte» (*Leviatán*, pág. 41 [pág. 69]). No es de extrañar que, ante tan amplia definición de «poder», todos deseemos tenerlo.

El peso que Hobbes asigna en su teoría política a nuestra propia conservación es utilizado por él para explicar por qué determinados de-

rechos (según él los entiende) son inalienables. En concreto, dice que es inconcebible que nadie haga algo contrario a su propia conservación de forma deliberada e intencionada. Los contratos (la transferencia o la renuncia de unos derechos en aras de algún otro derecho o bien) son actos deliberados y voluntarios, y como tales, dice Hobbes, deben tener como objeto un bien para el agente que los suscribe. Y prosigue diciendo: «Existen, así, ciertos derechos que a nadie puede atribuirse haberlos abandonado o transferido por medio de palabras u dtros signos». Da como ejemplo el derecho a resistir a quienes nos asaltan por la fuerza. Y añade: «En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana en su vida y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que dichos signos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones» (*Leviatán*, pág. 66 [pág. 109]).

En este punto, Hobbes viene más o menos a considerar como un principio de interpretación legal dentro de su doctrina política la presuposición de que las personas pretenden su propio bien y la conservación de sus propias vidas. No obstante, al menos a juzgar por lo que dice en otros apartados, sabe sobradamente bien que las personas cometen a veces actos irracionales y, de hecho, cree que algunas personas, con total conocimiento de causa, prefieren la muerte a la desgracia o el deshonor. Dice que la mayoría de los hombres preferirían morir antes que ser objeto de calumnias, y opina también que un hijo preferiría morir antes que obedecer la orden de dar muerte a su propio padre, ya que si la obedeciera, parecería un ser infame y sería odiado por todo el mundo, y eso es algo que, por vergüenza o deshonor, no puede soportar (esta idea aparece en su anterior obra, *De cive*).

Lo que Hobbes tal vez nos quiere decir es que el deseo de conservación es el más fuerte de todos los deseos naturales, pero que, pese a que eso explica la primacía que le otorga en su teoría política, no implica que sea siempre el más imperioso de todos los deseos si se tienen todas las posibilidades en cuenta. Bien mirado, lo que estoy exponiendo aquí, por decirlo de otro modo, es la diferencia entre decir que un deseo es el más fuerte de todos los deseos naturales y decir que es el más fuerte de todos nuestros deseos. Así, Hobbes dice en *De cive* (una obra anterior) que tratamos de evitar la muerte llevados por un cierto impulso natural, que no lo es menos que el que hace que una piedra caiga en senti-

do descendente. Pero, como todos sabemos, las piedras también se mueven a veces hacia los lados o son lanzadas hacia arriba. Las instituciones y las costumbres sociales, la educación y la cultura pueden, por así decirlo, actuar sobre nosotros de tal modo que, como personas civilizadas, nos comportemos de forma no natural o, si prefieren, contranatural, influidos por las instituciones y la cultura en igual medida que por la palabra de la razón.

Hobbes parece aceptar esto y así lo dice en diversos lugares. Sin embargo, lo que él quiere recalcar en su concepción política son cosas muy básicas. Es consciente de que vive en una época en la que las personas apelan a multitud de intereses distintos (intereses religiosos, intereses políticos, intereses que él considera basados en última instancia en el orgullo, la vanagloria y el apetito de dominio) y trata, por lo tanto, de introducir una clase de intereses comunes a todo el mundo. Es decir, que aunque podemos diferenciarnos desde el punto de vista de nuestras posiciones religiosas y políticas, y es posible que tengamos otros intereses diversos que sean muy importantes para nosotros, compartimos en cualquier caso determinados intereses fundamentales: la propia conservación, el afecto conyugal y todos aquellos medios necesarios para la vida confortable. Hobbes quiere dejar a un lado todos los demás intereses y ver así cómo se puede argumentar la necesidad de un soberano efectivo que se base exclusivamente en los intereses que quedan cuando se descartan todos los demás. Hobbes no está diciendo que no existan otros intereses (como los de carácter religioso, por ejemplo) o que no sean importantes para las personas. Sabe perfectamente que están ahí y sabe muy bien de su importancia. Los ve continuamente a su alrededor. Pero trata de proporcionar una base sobre la que las personas puedan coincidir a la hora de considerar deseable sobre todas las cosas (por encima de todo lo demás) la existencia de un Soberano efectivo, concibiendo así el contrato social en el tercer sentido que comenté anteriormente (es decir, como un argumento por el que las personas deberían aceptar la autoridad de un Soberano ya existente a fin de evitar la regresión degenerativa hacia un estado de naturaleza que se produciría si el Soberano perdiera su poder).

§3. LA JUSTIFICACIÓN DE LA TESIS DE HOBBES

Trataré ahora de juntar todo lo anterior y ofrecer, de forma más concisa, la justificación argumental que da Hobbes para la tesis —por él

propuesta— de que el estado de naturaleza conduce a (y de hecho es) un estado de guerra. Recordemos en primer lugar, sin embargo, que en el estado de naturaleza no existe ningún Soberano efectivo que sirva de intimidación a los hombres y discipline sus pasiones, y que un estado de guerra es una situación en la que la voluntad de recurrir a la batalla para dirimir enfrentamientos está públicamente reconocida. Además, como ya dije anteriormente citando al propio Hobbes, un estado de guerra «no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, [...] sino en la disposición manifiesta a ello durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario» (*Leviatán,* pág. 62 [pág. 102]). Por «públicamente reconocida» entiendo que todo el mundo sabe (y sabe que todos los demás saben) que éste es un estado de guerra: es un conocimiento común.

El argumento que justifica la Tesis de Hobbes puede resumirse como sigue:

a) La igualdad de dones naturales y capacidades mentales desemboca en una igualdad de esperanzas a la hora de alcanzar nuestros fines, dado el lugar central que ocupan en la doctrina política de Hobbes el deseo de conservación de la propia vida e integridad física y el deseo de las cosas necesarias para una vida confortable. Esa igualdad de esperanzas, en vista de la escasez de medios naturales y producidos para el sustento de la vida, coloca a las personas en competencia mutua y las convierte en enemigos potenciales.

b) La competencia, dada la gran incertidumbre en lo que respecta a los objetivos de los demás y la posibilidad de que formen alianzas y coaliciones en nuestra contra, da pie a lo que en inglés se denomina *«diffidence»,* término que hoy en día vendría a significar un estado general de desconfianza mutua.

c) Esa desconfianza —agrandada por la posibilidad de que algunos, llevados por el orgullo y la vanagloria, traten de adquirir un dominio sobre los demás, y unida a la inviabilidad de pactos o contratos que puedan aportar un mínimo de seguridad en ausencia de un Soberano que los haga cumplir— hace que parezca que el trabajo productivo no merece tanto la pena como la depredación, y esto impulsa a las personas a creer que lo que mejor garantiza su seguridad es el ataque por anticipación.

d) Esa anticipación —o estado de las cosas en el que impera la disposición a atacar primero cuando las circunstancias parecen propicias— es conocida pública y generalmente de todos y supone un estado de guerra por definición.

Ahora comentaré un poco más a fondo este esquema del argumento de Hobbes:

i) Nótese el significado del vocablo inglés *diffidence*. Actualmente significa timidez, retraimiento o falta de confianza en uno mismo. Pero por su etimología latina procede del verbo *diffidere*, que significa desconfiar. Y eso es lo que significa en el texto de Hobbes. (Véase también, por ejemplo, el uso que hace Hobbes de la expresión «mediocridad de las pasiones» —*Leviatán*, pág. 80 [pág. 131]— en el penúltimo parágrafo del capítulo 15, refiriéndose en realidad a la *moderación* de las pasiones.)

ii) Si nos fijamos detenidamente, repararemos en el hecho de que, tal como he enunciado el argumento justificativo de la tesis de Hobbes, éste presupone que, en el Estado de Naturaleza, todo el mundo se *comporta* de un modo perfectamente *racional*. (Hablaré más a fondo sobre esto en breve.) En realidad, no se supone que nadie *esté* llevado por el apetito de dominio, ni que sus deliberaciones se vean realmente *distorsionadas* por *el orgullo y la vanagloria*. En ese argumento, no se supone que nadie actúe irracionalmente. De hecho, si se da la oportunidad, el ataque anticipatorio es la respuesta personal más racional a tales circunstancias. Tampoco se asume en ese argumento que las personas tengan unas ganas ilimitadas de disponer de medios cada vez más abundantes para procurarse una vida confortable. Lo único que se presupone es que las personas desean tener suficiente para garantizarse sus necesidades y cubrir sus carencias presentes y futuras.

En el paso d) se asume que es posible que algunas personas estén motivadas por el orgullo y la vanagloria a buscar el dominio sobre otras, y que esta posibilidad debe ser tenida en cuenta en las deliberaciones de cada uno de nosotros. Tal vez nadie actúe guiado por tales motivos, pero lo que verdaderamente importa es que muchas personas crean que a algunos sí los mueve esa clase de razones. Si no podemos excluir tal posibilidad, tenemos que tenerla en cuenta y resguardamos frente a ella. La posibilidad en sí constituye una base para la sospecha mutua. Por ejemplo, en el caso de dos potencias nacionales en competencia, éstas tienden por naturaleza a desconfiar la una de la otra. Es posible que ninguna de ellas esté realmente motivada por ansias de dominio o que esa clase de pasiones no influya para nada en sus gobernantes. Pero basta con que desde el otro bando se crea que sí para exacerbar el estado de naturaleza y transformarlo en un estado de guerra. Así interpretaría yo el énfasis que pone Hobbes en el orgullo y la vanagloria. Él no necesita para sus propósitos basar su teoría política en ese énfasis, como algunos intérpretes de la misma podrían pensar. Lo que

sí podemos decir es que, si fueran una posibilidad, el orgullo, la vanagloria y la voluntad de dominio bastarían para sus propósitos. Así pues, la dificultad inherente al Estado de Naturaleza es la enorme *incertidumbre* reinante acerca de los objetivos y las intenciones de las demás personas. Y mientras el apetito de dominio y la vanagloria sean *psicológicamente posibles,* estas pasiones suponen un factor de complejidad adicional en el Estado de Naturaleza. Éste está caracterizado por un *estado general de incertidumbre* acerca de los objetivos y las intenciones de otras personas, por lo que la preocupación por nuestra propia conservación nos obliga a considerar las *peores* posibilidades.

iii) Hobbes tampoco necesita presuponer que las personas ambicionan generalmente más «poder» (entendido como un medio para su propio bien = un medio para satisfacer sus deseos) sin *límite*. La mayoría de las personas pueden contentarse con unos medios moderados (para llevar una vida confortable). Pero basta con que *algunas* personas se esfuercen por alcanzar una situación de dominio para que todas aspiren también a ese dominio como forma de procurarse su *propia* seguridad. Como dijo Gibbon (a modo de sarcasmo): «Roma conquistó el mundo antiguo en defensa propia».

iv) La significación del argumento de Hobbes radica en parte en el hecho de que descansa sobre supuestos bastante plausibles acerca de las condiciones normales de la vida humana. Insisto, por ejemplo, en que no supone que todo el mundo esté realmente motivado por el orgullo y la vanagloria a buscar el dominio sobre los demás. Ése sería un supuesto cuestionable. Conduciría a su misma conclusión, pero por una vía demasiado fácil. Lo que da a su argumento su aire aterrador y su significación y dramático poder es que él piensa que hasta las personas más normales (incluso las que son buenas y simpáticas) pueden verse llevadas a esa situación y que, una vez en ella, ésta degenerará en un estado de guerra. Pasaremos por alto la importancia de esta perspectiva si ponemos un énfasis excesivo en el deseo de poder y dominio. La *fuerza* de la tesis de Hobbes y el por qué es un hito tan *significativo* (aun cuando el propio Hobbes no la formule con tanto cuidado y rigor) estriba en que sus premisas descansan únicamente en circunstancias *normales y* más o menos permanentes de la vida humana tal como éstas podrían *muy probablemente* manifestarse en un Estado de Naturaleza. Lo que nos enseña es que no tenemos que ser unos *monstruos* para tener serios problemas.

y) Recordemos que los supuestos psicológicos (y de otro tipo) de Hobbes no tienen que ser estrictamente ciertos para el conjunto de la

conducta humana. No es un egoísta psicológico redomado, como ya hemos visto. Sus supuestos acerca de los intereses humanos básicos sólo tienen que ser correctos en suficiente medida como para que representen las principales influencias sobre la conducta humana en las situaciones sociales y políticas que a él le ocupan. Según la interpretación propuesta, el sistema moral laico de Hobbes está concebido como una doctrina política y, como tal, resulta apropiado que ponga el acento en ciertos aspectos de la vida humana. La pregunta relevante, entonces, es: ¿son sus supuestos suficientemente verdaderos como para configurar un modelo de algunas de las principales fuerzas psicológicas e institucionales que inciden en el comportamiento humano en situaciones de índole política?

vi) Hobbes trata de transmitirnos la idea de que, aun si *todos* estuviéramos movidos por necesidades *normalmente* moderadas y fuéramos personas perfectamente racionales, seguiríamos corriendo el peligro de caer en un Estado de Guerra si no existiera un Soberano efectivo dotado de *todos* los poderes que Hobbes dice que ese Soberano *debe* tener para ser realmente efectivo. Por muy *malos* que sean algunos Soberanos, el Estado de Guerra es *todavía* peor. La codicia, el apetito de dominio, el orgullo y la vanagloria pueden ser graves elementos portadores de dificultades adicionales, pero no son necesarios en realidad para provocar que el Estado de Naturaleza se convierta en un Estado de Guerra. Basta, a lo sumo, con la *posibilidad* de que *algunas* personas estén motivadas por deseos de esa clase.

vii) Un *ejercicio útil* consiste en imaginar hasta dónde puede debilitarse aún más el supuesto de la Tesis de Hobbes cuando pensamos que unas personas que viven en un Estado de Naturaleza, pero que se caracterizan por una psicología *menos* egocéntrica y por ser más virtuosas y estar impulsadas por apegos y afectos más amplios, se hallan también sumidas en un Estado de Guerra. Supongamos, por ejemplo, que todas están movidas por motivaciones conformes a la definición que Hume hace del llamado *altruismo* limitado. Consideremos, en concreto, el caso de las *guerras religiosas,* por ejemplo, las de los siglos xvi y xvii. Podemos suponer que todos los implicados son devotos de (y fieles a) su concepción del deber religioso y que, aun así, pueden verse abocados a un Estado de Guerra. Recordemos que Hobbes escribe su obra precisamente con ese trasfondo histórico y con el de la Guerra Civil Inglesa.

Por último, y como una acotación al margen, permítanme decir que, a la hora de estudiar un texto de esta clase, tan extenso y que con-

tiene tal multitud de elementos, para sacarle todo el jugo posible debemos intentar interpretarlo del modo que sea mejor y más interesante. No tiene sentido alguno esforzarse por derrotarlo o por mostrar que el autor estaba equivocado en un sentido o en otro o que su argumento no sigue una lógica coherente. De lo que se trata es de extraer el máximo de él y procurar hacerse una idea de cuál podría ser la perspectiva general del mismo si la planteamos de la mejor forma posible. De no hacerlo así, creo que perderíamos el tiempo leyendo este o cualquier otro texto de los filósofos importantes.

HOBBES, LECCIÓN II: APÉNDICE A

Notas repartidas en clase: Desarrollo a grandes trazos de la relación «Estado de Naturaleza —> Estado de Guerra» que establece Hobbes

1. Estado de Naturaleza = df. un estado de cosas en el que no existe ningún poder Soberano que intimide a todos. Estado de Guerra = df. un estado de cosas en el que está públicamente reconocida la voluntad de batallar para dirimir enfrentamientos. Un Estado de Guerra no consiste tanto en una lucha real como en una disposición conocida a luchar durante todo el tiempo que no exista la seguridad de lo contrario. Todos los demás momentos son de paz.

2. Argumento en el que se basa la afirmación de que el Estado de Naturaleza ---> Estado de Guerra:

a) La igualdad (de dones naturales y capacidades mentales) —dado el lugar central que ocupan en la doctrina política de Hobbes el deseo de conservación de la propia vida e integridad física y el deseo de las cosas necesarias para una vida confortable— conduce a una igualdad de esperanzas a la hora de alcanzar nuestros fines.

b) La igualdad de esperanzas —dada la escasez de medios naturales y producidos para el sustento de la vida— coloca a las personas en competencia mutua y las convierte en enemigos potenciales.

c) La competencia —dada la incertidumbre en lo que respecta a los objetivos de los demás y la posibilidad de que formen alianzas y coaliciones en nuestra contra— da pie a un estado general de desconfianza.

d) La desconfianza —agrandada por la posibilidad de que otros puedan estar movidos por el orgullo y la vanagloria a adquirir un dominio sobre los demás, y unida al hecho de que ningún pacto puede aportar un mínimo de seguridad— hace que parezca que el trabajo productivo

no merece tanto la pena (la depredación puede resultar más productiva) y esto impulsa a las personas a buscar su seguridad en el ataque por anticipación.

e) Esa anticipación —o estado de las cosas en el que impera la disposición a atacar primero cuando las circunstancias parecen propicias— es conocida pública y generalmente de todos, y constituye, por definición, un Estado de Guerra.

3. Reparemos en los puntos siguientes:

i) En este argumento, no se asume que nadie actúe irracionalmente. Tampoco se supone que las personas tengan deseos ilimitados de disponer de unos medios cada vez mayores que les permitan llevar una vida confortable.

ii) En el paso d), se asume la posibilidad de que otras personas estén movidas por el orgullo *y* la vanagloria a buscar el dominio sobre otras, y que esa posibilidad debe ser tenida en cuenta. Pero también es posible que nadie esté movido por tales razones. (También deberíamos considerar la cuestión de si la suposición de tal posibilidad resulta realmente necesaria para el argumento de Hobbes.)

iii) La significación de la afirmación de Hobbes radica en parte en el hecho de que descanse sobre unos supuestos bastante plausibles acerca de las condiciones normales de la vida humana. Por ejemplo, no asume que todo el mundo se mueva realmente al albur del orgullo y la vanagloria en busca de un dominio sobre los demás. Este último supuesto —ciertamente cuestionable— produciría también la misma conclusión, pero le restaría un considerable interés.

iv) Debemos recordar que los supuestos psicológicos (y de otro tipo) de Hobbes no tienen que cumplirse estrictamente en todos los ámbitos y facetas de la conducta humana. Ya hemos visto, por ejemplo, que él no era un egoísta psicológico. Sus supuestos sólo tienen que ser suficientemente correctos para permitir la elaboración de un modelo de las principales influencias sobre la conducta humana en las situaciones políticas y sociales que interesaban a Hobbes. No olvidemos que, según la interpretación propuesta, el sistema moral secular de Hobbes pretende ser una doctrina política y, como tal, es del todo apropiado que enfatice de forma particular ciertos aspectos de la vida humana.

HOBBES III

LA RAZÓN PRÁCTICA SEGÚN HOBBES

§1. Lo razonable y lo racional

Hoy voy a tratar el tema de la razón práctica según Hobbes tal como ésta aparece en lo que yo denomino su sistema moral laico o en su doctrina política. Para él, la razón práctica es una forma de racionalidad, y su visión de la misma (desde una perspectiva que también atribuiré a Locke) implica una especie de razonabilidad. Lo que quiero decir es que, en mi opinión, podemos distinguir entre dos formas de raciocinio práctico. Podemos concebir una razón práctica que sea racional o bien razonable. De momento, «racional» y «razonable» no son más que palabras, etiquetas, y no sabemos qué diferencia puede haber entre una y otra. En inglés corriente, ambas *(rational y reasonable)* significan «congruentes con (o basadas en) la razón», de un modo u otro. Pero, en el habla cotidiana, parece como si tuviéramos la sensación de que existe cierta diferencia de significado entre esos dos adjetivos. No solemos emplear ambos términos como sinónimos. Así, podemos decir refiriéndonos a alguien que «estaba adoptando una posición muy radical en la negociación y se mostraba muy poco razonable, pero debo admitir que, desde su punto de vista, él estaba siendo perfectamente racional». En una frase así, reconocemos cierta distinción entre ambas palabras. Tendemos a emplear «razonable» con el significado de imparcial, juicioso y capaz de entender el punto de vista de los demás, mientras que «racional» tiene más bien la acepción de ser lógico o de actuar por el bien de uno mismo o conforme a sus propios intereses. En mi propia obra (y en mis comentarios de hoy), lo razonable implica unos términos justos e imparciales de cooperación, mientras que lo racional tiene que ver con la promoción del bien o la situación ventajosa de uno mismo (o de cada una de las personas que cooperan).

Hobbes pone ejemplos de la idea de que el *raciocinio práctico* supone *deliberar* acerca de la acción *racional* a seguir (de donde racional *n* razonable). Muchas de las leyes de naturaleza por él enumeradas entran dentro de la categoría de lo que nosotros consideramos intuitivamente lo *Razonable.* Las leyes de naturaleza formulan preceptos de cooperación equitativa o nos disponen hacia virtudes y hábitos mentales y de carácter favorables a dicha cooperación. Por ejemplo, la primera ley es buscar la paz y seguirla, y defendernos a nosotros mismos según sea necesario; la segunda reza que un hombre debería estar dispuesto, si los demás también lo están, a renunciar a su derecho a todas las cosas y a contentarse con la misma libertad frente a los demás hombres que él mismo concedería a otros hombres frente a él; la tercera nos insta a cumplir con nuestros pactos. A continuación, todas las que van de la cuarta a la décima tienen que ver con alguna virtud relacionada con la cooperación: la gratitud, el mutuo acomodo, la facilidad para perdonar, el no manifestar desprecio hacia otras personas, el reconocer a los demás como iguales nuestros, etc. La décima ley de naturaleza ordena que *no* nos reservemos un derecho que no queramos que otros tengan también, etc. Todas están relacionadas con los preceptos de cooperación necesarios para la vida social y para tener una sociedad pacífica *(Leviatán,* capítulos 14 y 15). Pero el seguimiento de estos principios *razonables,* nos recuerda Hobbes, es *racional* para nosotros siempre y cuando las demás personas los sigan de igual modo. El papel del Soberano consiste en parte, pues, en garantizar que (un número suficiente de) otras personas los sigan, a fin de que *sea racional* para cada una de ellas seguirlos. Así pues, Hobbes justifica unos principios *Razonables* (con un *contenido* razonable) en términos de su *Racionalidad.*

Hobbes, no obstante, recalca que para nosotros es racional seguir esos principios razonables sólo si otros también los siguen. Son preceptos que nos ayudarán a conseguir nuestro propio bien. En otras palabras, elabora un argumento para que el seguimiento de ese grupo de principios que podríamos aceptar como razonables —en mi acepción del término— sea también racional para nosotros (basándonos en nuestros intereses fundamentales) a condición de que otras personas también los sigan. Su llamamiento va dirigido a aquello que conduce a la protección de nuestra propia vida e integridad física, de nuestros afectos conyugales y de los medios necesarios para una vida confortable (o, dicho de otro modo, a nuestro propio bien esencial). La función del Soberano, pues, consiste, en parte, en garantizar que un número suficiente de otras personas siguen las leyes de naturaleza a fin de que

nos resulte racional a nosotros mismos acatarlas también, garantizando así la paz.

Más adelante abordaremos el contrato social y lo que éste logra en realidad, que no es otra cosa que instaurar a un Soberano con poderes suficientes como para imponer de forma eficaz las condiciones necesarias para la garantía antes mencionada. La existencia del Soberano modifica las circunstancias de tal modo que dejan de existir motivos razonables (o racionales) para no obedecer las leyes de naturaleza. Pero Hobbes fue también (en mi opinión) uno de los primeros en apreciar una dificultad importante como es la de que, desde dentro del propio estado de naturaleza, es complicado ver qué clase de agente o medio podría intervenir para convertir en racional la celebración o el seguimiento de nuestros pactos o convenios. De ahí que uno de los argumentos básicos del libro consista en tomar esos principios razonables de cooperación social y justificarlos en términos de su racionalidad.

Permítanme explicar con un poco más de detalle el contraste entre principios racionales y razonables. Hay dos modos de hacerlo:

a) Por su *papel* diferenciado en el ámbito del raciocinio práctico y de la vida humana, y

b) por su *contenido* o por lo que realmente dicen y nos ordenan que hagamos (un contenido que normalmente podemos reconocer de forma intuitiva como perteneciente a lo Racional o a lo Razonable).

La distinción en cuanto a a), es decir, en cuanto al papel desempeñado por esos principios, es ésta: Yo considero que las diversas maneras de entender o concebir la cooperación social se diferencian en gran medida de la simple *coordinación eficiente y productiva de una actividad social* (como, por ejemplo, la de las abejas en una colmena o la de los obreros en la cadena de montaje de una fábrica). En este último caso, los individuos participan en una actividad coordinada que es productiva y, sin duda, diríamos también que social. Pero no se trata necesariamente de una cooperación. Está *coordenada socialmente* y tal vez rijan ciertas reglas públicas que las personas conocen y se supone que han de seguir, pero quienes así se comportan no están cooperando en el sentido normal del término. ¿Cuál es, entonces, la noción de cooperación que distingue a ésta de una actividad coordinada socialmente e, incluso, productiva?

Toda concepción de *cooperación social* (diferenciada de la simple actividad social *eficiente y productiva y coordinada)* tiene *dos* partes:

a) Una parte define cierta noción de *ventaja racional* para quienes participan en la cooperación, cierta idea del bien o del bienestar de cada *individuo* o de *cada asociación,* etc. La enumeración de unos *prin-*

cipios de elección racional interviene aquí como un elemento *esencial,* aunque no *único,* de definición de la ventaja racional. Dicha ventaja racional implica cierta idea de lo que cada individuo (o cada asociación) participante en la cooperación va a ganar tomando parte en esa actividad. Suponemos que estos participantes son racionales y han reflexionado al respecto. Tienen una idea de su propio bien que no les ha sido impuesta por otras personas, sino que ya poseen por sí mismos, tras haberla reflexionado, y que les lleva a estar dispuestos a aceptar el segundo aspecto de la noción de cooperación.

b) Esta segunda parte define los términos *equitativos* de *cooperación social* (o los términos *justos* de cooperación) que puedan resultar apropiados. Estos términos implican cierta noción de *mutualidad* o *reciprocidad,* y una manera específica de interpretar dicha noción *en la práctica.* Eso no significa que tenga que haber una única interpretación de la reciprocidad o de la mutualidad. Es posible que existan varias y que cada una de ellas sea apropiada para una situación distinta. En cualquier caso, se expresarán en términos de las *restricciones* que los términos equitativos imponen a la actividad eficiente, productiva y coordinada, a fin de que dicha actividad sea *también* una cooperación social equitativa. Los *principios* sobre los que se postulan estos términos de *cooperación social equitativa* son los que definimos como *razonables.* He ahí su *papel:* interpretar esa noción de razonabilidad.

Nótese asimismo que en una concepción de cooperación social se presupone también que las personas son *capaces* de *establecer* y de respetar los términos de esa cooperación, y se incluye igualmente cierta idea de lo que posibilita la cooperación entre éstas. Más adelante, hablaremos, por ejemplo, del papel que desempeña una determinada noción de la justicia (de lo justo y de lo injusto) a la hora de hacer posible que las personas establezcan una cooperación social.

Como iba diciendo, los preceptos o los principios que especifiquen los términos equitativos de cooperación en un caso particular cualquiera serán razonables. Por lo tanto, cuando decimos de alguien que es irrazonable en su forma de negociar con otra persona, pero perfectamente racional desde su propio punto de vista, lo que indicamos es que ha sacado partido de una determinada posición de fortuna (tal vez accidental) para imponer unos términos irrazonables (parciales o injustos) en la negociación, si bien, al mismo tiempo, también hemos de admitir que, dada la situación y mirándola desde su propio punto de vista, tal vez haya sido racional para él (para la promoción de su propio bien) obrar como lo ha hecho.

Ya he mencionado algunas de las características de la concepción hobbesiana de la razón práctica desde su vertiente *racional* al tratar la naturaleza egocéntrica de los fines de los seres humanos en los que el propio Hobbes centra su atención. Recordemos que esos fines eran nuestra propia conservación, nuestros afectos conyugales y los medios necesarios para una vida confortable. Voy ahora a examinarlos con algo más de detenimiento.

En el sistema moral secular de Hobbes (o en su concepción política), los fines últimos o supremos de las personas son aquellas situaciones y actividades por las que luchan y que disfrutan sin otro objetivo ulterior que su propio disfrute. Estos fines están centrados en la propia persona y tienen que ver con los deseos de ésta a propósito de su salud, su fuerza y su bienestar, del bienestar de su familia, o de la obtención de los medios necesarios para llevar una vida confortable. Es un ámbito de intereses relativamente limitado y es en ese sentido en el que se dice que Hobbes ofrece una caracterización egotista de la naturaleza humana a efectos de su teoría política. Dos comentarios sobre estos fines o deseos últimos:

En primer lugar, a) todos estos fines últimos, según yo los defino, están relacionados con uno mismo como individuo y son *objeto-dependientes*. Decir que son «objeto-dependientes» significa que todos ellos pueden ser descritos sin hacer referencia ni mención alguna a un principio (razonable o racional) ni a ninguna noción moral en general. Tomemos, por ejemplo, el deseo de comida y bebida, o el de amistad y compañía. Puedo describir una situación que me importe en términos de estos y otros «objetos» en un sentido amplio, como podría ser una en la que yo tenga todo lo que quiero comer, o todo lo que quiero beber, o en la que me sienta seguro, o en la que mi familia esté segura, etc. No hay ahí referencia alguna a nociones como las de recibir un trato justo, ni a derechos u otros conceptos que posean un carácter moral. b) Desde el punto de vista de Hobbes, los fines o deseos últimos que tienen las personas son asociales, es decir, son deseos que se supone que aquéllas tienen en un estado de naturaleza, cuando aún no son miembros de una sociedad civil. Y continuarían siendo elementos característicos de los seres humanos aunque nos imagináramos una disolución de la sociedad o una degeneración que la devolviera a sus elementos básicos por separado. Lo que eso significa es que la teoría social de Hobbes (o su doctrina política) no depende en su conjunto de fines y deseos creados por instituciones sociales. Él concibe unos deseos más básicos, entendidos como partes de los elementos (los seres humanos) que confor-

man la sociedad. Esos fines son característicos de las partes —los individuos— a partir de los que se *ensambla mecánicamente* el *Estado* como cuerpo *artificial* que es (véase el pasaje que se encuentra en *De cive, EW* ii, pág. xiv [pág. 7]). (Recordemos aquí las *tres* partes del esquema teórico de Hobbes: *cuerpo, hombre, ciudadano,* construida cada una de ellas a partir de la anterior.)

En segundo lugar, desde la perspectiva de Hobbes, las personas tienen, además de estos deseos «objeto-dependientes», ciertos *deseos principio-dependientes.* Se trata de deseos de orden superior que, como es lógico, presuponen también la existencia de otros deseos de orden inferior, como los deseos «objeto-dependientes» anteriormente comentados. En Hobbes, los únicos deseos «principio-dependientes» son aquellos definidos por los principios de la elección racional (que no por los principios de la conducta razonable). Los denomino «principio-dependientes» porque, para describirlos, estamos obligados a invocar algún principio. Son racionales y no razonables porque constituyen deseos de actuar (o de deliberar) conforme a un principio de racionalidad que podemos describir y enunciar. Por ejemplo, un principio racional podría ser el de adoptar los medios más eficaces para alcanzar nuestros fines. El deseo de deliberar y de actuar conforme a ese principio sería, pues, un deseo racional. Yo también concibo esos deseos como fines últimos en tanto en cuanto deseamos actuar a partir de tal principio y deliberar conforme a él por sí mismo y no por otro objetivo situado más allá.

Recordemos lo que Hobbes dice en el cap. 11, pág. 47 (primer parágrafo): «El objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. Por consiguiente, las acciones voluntarias e inclinaciones de todos los hombres tienden no solamente a procurar, sino también a asegurar, una vida feliz» [pág. 79]. Cada uno de nosotros tiene, pues, una *inclinación general* que Hobbes describe como «un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte» [pág. 79]. No hay un fin máximo que, una vez alcanzado, nos permita *descansar* definitivamente con el reposo de una mente satisfecha.

Varias son las aclaraciones a destacar en este sentido:

1. En primer lugar, según entiendo las palabras de Hobbes, éste dice también que, dada nuestra capacidad de raciocinio, nos concebimos a nosotros mismos como individuos que viven una vida que se prolonga en el tiempo y nos vemos como seres que tienen un futuro (y, tal vez, un futuro muy largo) por delante. No sólo hay una serie de deseos últimos que nos mueven en este momento, sino que también prevemos

y comprendemos la posibilidad de que todo un conjunto sin fin de deseos nos impulse en el futuro. Estos deseos futuros no son deseos que tengamos realmente ahora. No están psicológicamente activos en el momento actual, pero sí prevemos *ahora* que lo estarán (o que es muy probable que lo estén) en ciertos momentos futuros. Por ejemplo, es posible que yo sepa que, en el futuro, voy a desear comer y que quiera asegurarme de aprovisionarme para tener siempre llena la despensa, aun cuando ese deseo no se base en un estado presente de hambre. Hay ahí, pues, un deseo de *orden superior* que sí tenemos ahora y que siempre tendremos (por cuanto somos racionales) y que es nuestro deseo de asegurarnos en el momento actual (mediante alguna conducta apropiada en el presente, basada en un determinado principio racional como los descritos anteriormente) de disponer de lo necesario para satisfacer esos deseos futuros. No son los deseos futuros, sino esos otros deseos de orden superior los que nos mueven en este momento, y para describir el objeto de cada uno de ellos, es decir, lo que pretenden conseguir, es necesario referirse a ciertos principios de deliberación racional. Los deseos de orden superior nos motivan y se expresan en forma de acciones al igual exactamente que otros deseos.

Al describir a los hombres, Hobbes dice que tienen «un perpetuo e incesante afán de poder que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado, o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual sino adquiriendo otros nuevos» (*Leviatán,* pág. 47 [págs. 79-80]). Recordemos aquí que «el *poder de un hombre* [...] consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro» (*Leviatán,* pág. 41 [pág. 69]). Ese «afán de poder» sugiere que no existe un fin máximo que, una vez conseguido, nos permita descansar definitivamente haciéndonos suponer que ya hemos quedado completamente satisfechos.

2. El segundo aspecto a resaltar es el siguiente: la inclinación general que se expresa en forma de afán de poder (dadas las circunstancias de la vida humana) es un deseo *principio-dependiente* en el sentido de que para *describir* el *objeto* de ese deseo —lo que aspira conseguir— es necesario referirse a ciertos *principios de deliberación racional* (o elección racional) en la formación de nuestros planes e intenciones. Los deseos de orden superior son deseos de elaboración y seguimiento de un plan de conducta que es *racional* según lo definen ciertos *principios*. Los deseos básicos, egocéntricos (de primer orden u orden inferior), *no*

pueden dar cuenta de esos deseos de orden superior ni *explicar* la conducta a través de la que se expresan.

Algunos ejemplos pueden servir de ayuda: consideremos los siguientes *principios* de *elección racional*. Tal vez sólo podamos definirlos en forma de *lista:*

i) El principio de transitividad, etc.: (El ordenamiento completo) de preferencias (o entre alternativas).
ii) El principio de la eficacia de los medios.
iii) El principio de preferencia de la mayor probabilidad para el resultado preferido.
iv) El principio de la alternativa dominante.

Un ser *racional* entiende y aplica estos y otros principios *racionales*, *y* los deseos de orden superior que tenga (definidos por tales principios) pueden ser interpretados como deseos de *regular* su búsqueda de una satisfacción de la totalidad de sus deseos objeto-dependientes (y naturales) siguiendo estos principios.

Parece apropiado, pues, calificar esos deseos de *racionales*. No voy a intentar *definir* «racional» o «racionalidad», sino que procederé por medio de *ejemplos y listas*. Para elaborar una lista de ese tipo, consideremos los principios recién enumerados. Contrastemos los principios *racionales* con otras clases de principios, por ejemplo, los *razonables*. Consideremos el principio utilizado por Hobbes para enunciar una especie de *directriz* con la que discernir la *fuerza* de las leyes de naturaleza:

«No hagas a otro lo que no querrías que te hicieran a ti», parte I, cap. 15, pág. 79 [pág. 129], lo cual dice después de enunciar la 19' *y* última ley de naturaleza, pág. 79 [pág. 129].

Éste puede citarse como ejemplo de principio *razonable:* quien no toma medidas efectivas para promover sus propios fines está siendo (digámoslo así) *irracional* (manteniendo constantes el resto de condiciones), mientras que quienes hacen a otras personas lo que no se harían a sí mismos (tal vez porque creen que pueden salir impunes) están siendo *irrazonables*. Esto no implica que sean también *irracionales*, pues puede que, aun así, pretendan promover sus propios objetivos. Pero al infringir ese otro principio, demuestran ser *irrazonables*.

Sería perfectamente posible llamar principios *razonables* a todos los principios que Hobbes encuadra dentro de «las leyes de naturaleza».

Véanse en especial los siguientes:

i) Leviatán, pág. 64 [pág. 107], la parte primera de la primera ley de naturaleza: cada hombre debe esforzarse por la paz mientras tenga la esperanza de alcanzarla.

ii) Leviatán, págs. 64-65 [pág. 107], la segunda ley de naturaleza: cada uno de nosotros debe acceder, si los demás consienten también, a renunciar a nuestro derecho a todas las cosas y a contentarse con la misma libertad frente a los demás que aceptaría que ótros tuvieran con respecto a uno mismo. Éste es un principio de *reciprocidad.*

Y así, sucesivamente: véanse las leyes de naturaleza que van de la décima a la decimonovena.

Puede que no aceptemos estos principios tal como Hobbes los enuncia, pero aun bajo esa forma (o modificados como en los párrafos anteriores), parece adecuado llamarlos principios *razonables* y calificar igualmente de *razonable* el deseo de actuar a partir de esos principios por el mero hecho de hacerlo. Los deseos razonables son también deseos *principio-dependientes* en el mismo sentido en el que lo son los deseos *racionales.* Tanto los deseos de un tipo como los de otro se especifican en referencia a *principios,* ya sean éstos racionales o razonables.

Pasemos ahora a ver lo que Hobbes dice acerca de las *acciones voluntarias:*

a) Él afirma que el objeto de las acciones voluntarias de los seres humanos —cuando éstos son plenamente racionales y tienen tiempo para deliberar— es siempre un bien aparente para sí mismos. Hobbes dice en concreto que «el objeto de los actos voluntarios de cualquier hombre es algún *bien para sí mismo» (Leviatán,* pág. 66 [págs. 108-109]). Dicho de otro modo, nosotros no actuamos *voluntariamente* en contra de nuestro propio bien. Cuando el bien aparente resulta no ser un bien real, entonces, dejando a un lado los casos en los que las personas actúan motivadas por el orgullo y la vanagloria, Hobbes supone que se ha producido algún error o algún infortunio en la situación y que, aunque la acción haya salido mal, esto no ha de ser atribuido a los agentes en sí *(Leviatán,* pág. 66 [pág. 109]). Hobbes admite que *algunos* actos voluntarios son *contrarios a la razón.* Nuestras deliberaciones llegan a su fin en algún momento y el último deseo (efectivo) en ese punto es el que Hobbes define como la *voluntad.* Nuestras deliberaciones y, por lo tanto, nuestra voluntad pueden verse distorsionadas por el orgullo y la vanagloria, por ejemplo. Pero, a mi juicio, Hobbes cree que, en *cualquier caso,* los actos voluntarios tienen como objeto tácito algún bien *aparente* para nosotros mismos. Incluso alguien movido por el or-

gullo y la vanagloria no deja de esforzarse por algo que *cree* que es por su propio bien, aun cuando su razonamiento sea incorrecto.

Hobbes hace esta afirmación sobre las acciones voluntarias en el contexto de su explicación de cómo algunos derechos nunca pueden ser abandonados o transferidos. Por ejemplo, nosotros siempre tenemos el derecho de resistirnos al Soberano en defensa propia y de hacer lo que creamos necesario para conservar nuestra propia vida. Hobbes dice que «la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman Contrato» *(Leviatán,* pág. 66 [pág. 109]), y en los contratos siempre hay ciertos derechos básicos que nos reservamos para nosotros mismos.

b) ¿Cómo podemos, entonces, definir a un ser humano *racional* cuando el razonamiento de una persona *puede ser también* incorrecto y llevarla a una falsa conclusión? La diferencia estriba en *qué explica* la incorrección de su raciocinio o en *por qué* el bien aparente no es el verdadero bien para ella. Si lo que lo explica es su indisciplina y el haber dado rienda suelta a sus tendencias a la vanagloria, etc., la persona no es (plenamente) racional. Si, por el contrario, la explicación reside (por ejemplo) en una *ausencia de información* que es además *inevitable* y de la que el agente *no tiene culpa,* la persona no deja de actuar de forma *perfectamente racional,* aun cuando la conclusión a la que llega sea incorrecta.

Resumiendo, en la *Concepción Política* de Hobbes:

i) El *objeto* de las acciones voluntarias de personas perfectamente racionales *siempre* es percibido por esas personas como un *bien aparente para ellas mismas* (como individuos). Este bien se identifica a través de los principios de la deliberación racional en conjunción con toda nuestra serie de deseos objeto-dependientes y relacionados con uno mismo (y que nos pertenecen a cada uno de nosotros como individuos), teniendo en cuenta tanto los deseos presentes como los previsibles para el futuro. (Recordemos aquí nuestros intereses fundamentales, que por orden de prioridad son: la propia conservación, los afectos conyugales, y la riqueza y los medios de subsistencia.)

Cuando el *bien aparente* resulta no ser el bien *real,* la explicación en el caso de individuos *racionales* no estriba en un *defecto* o un *fallo* de raciocinio que sea *correctamente* atribuible a ellos (es decir, no es producto del orgullo y la vanagloria), sino en una inevitable falta de información o en alguna otra circunstancia irremediable.

iii) Los actos voluntarios de personas racionales están motivados en parte por deseos de orden superior y principio-dependientes, y no

solamente por deseos objeto-dependientes. En una persona perfectamente *racional,* estos deseos de orden superior son *plenamente regulativos (plenamente efectivos y dominantes).*

Así pues, la *deliberación racional* puede llegar a una conclusión *falsa* que derive en una acción que conduzca al *desastre.* Pero que la conclusión sea falsa y conducente al desastre es el resultado de la *mala fortuna* y no es culpa de la persona: no ha habido *errores* de raciocinio ni *distorsiones* por la intervención de las pasiones, etc.

§2. LA BASE RACIONAL DE LOS ARTÍCULOS RAZONABLES DE CONCORDIA CÍVICA,

Exponer una concepción de la cooperación social es exponer una concepción de cómo se puede coordinar la actividad social para promover el bien (racional) de todos de un modo que sea justo (razonable) para cada uno. Esa concepción implica una noción de cuáles son los términos justos de cooperación (lo razonable) y otra del bien o de la ventaja que se deriva para cada persona del hecho de que coopere (lo racional). La concepción de las personas que Hobbes tiene en su teoría política en general determina de forma más detallada de qué modo hemos de entender la noción de cooperación social y las nociones de racionalidad y razonabilidad. Nuestro problema estriba en descubrir cómo entiende Hobbes la relación entre, por un lado, la deliberación racional de los individuos y, por otro, las leyes de naturaleza cuyos contenidos resultan intuitivamente razonables porque formulan preceptos de cooperación equitativa o nos disponen a hábitos mentales favorables a dicha cooperación. Tradicionalmente, las leyes de naturaleza se han entendido del modo siguiente:

a) Las *leyes de naturaleza* son las promulgaciones *(legislativas)* o normas dictadas por la persona (Dios) que cuenta con la *autoridad legítima* sobre el mundo y todas sus criaturas, incluidos los seres humanos.

b) Como promulgaciones emanadas de esta autoridad legítima, esas normas son *órdenes* y constituyen, por lo tanto, *leyes* en sentido estricto (no principios), ya que, por definición, por «ley» se entiende la orden procedente de alguien dotado de autoridad legítima.

c) Estas leyes son *naturales* (no *reveladas)* porque *lo que* ordenan y el *hecho mismo* de que sean órdenes puede determinarse mediante el uso correcto de las capacidades *naturales* de raciocinio que poseemos los seres humanos en cuanto seres *racionales* cuando empleamos nues-

tras capacidades para reflexionar sobre los hechos de la *naturaleza* que están *abiertos* a nuestra percepción y para extraer inferencias adecuadas. Es decir, que es posible, a partir de la razón natural, entender que Dios existe y que Dios debe de haber querido que las personas sean felices y vivan en sociedad, etc. Por consiguiente, de ser necesarios ciertos preceptos para materializar ese propósito fundamental, éstos serían leyes de naturaleza —leyes naturales— y tendrían fuerza de ley.

Interpretado de este modo, lo que Hobbes viene a decir es: las órdenes de Dios, que dispone de autoridad legítima sobre nosotros, son las *leyes de naturaleza* cuando tales órdenes nos son proclamadas, por así decirlo, por (y a través de) nuestro raciocinio natural en vista de la realidad misma de la naturaleza (por ejemplo, ante la realidad de nuestra naturaleza humana, etc.).

Hobbes tiene en mente esta interpretación (y otra similar) de las leyes de naturaleza cuando dice, al final del capítulo 15, pág. 80: «Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres, pero impropiamente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente llamados leyes» [pág. 131].

Al comienzo de la anterior lección expliqué por qué creo que la interpretación *laica* del sistema de Hobbes es la *principal*. La interpretación teológica complementaria no afecta *ni* a la estructura *formal* de la caracterización que hace Hobbes de las instituciones políticas *ni* a su *contenido sustantivo:* lo necesario para la *propia conservación de cada persona* en el mundo *no* se contradice con lo *necesario* para la *salvación*. Así entendido, el argumento de Hobbes va dirigido a personas *racionales* que van a usar su capacidad *natural* de raciocinio. La referencia que hace Hobbes a las leyes de naturaleza como si éstas fueran *también* (desde otro punto de vista) leyes de Dios podría entenderse con el significado siguiente: la introducción de cuestiones de interés teológico no afectará a esas leyes ni las cambiará, como tampoco afectará a la generación del Estado.

Sugiero, pues, que consideremos las leyes de naturaleza *primordialmente* como conclusiones acerca de qué principios y criterios de cooperación social sería *racional* que *todas las personas* acataran para *conservarse* a sí mismas y para procurarse los medios necesarios para una

vida satisfactoria. Este acatamiento es racional para *cada* persona siempre que *otras personas obedezcan de forma similar.* Así pues, las leyes de naturaleza, cuando son acatadas por todos de forma *general* y cuando esa obediencia general es públicamente *conocida* de todos y cada uno, son *colectivamente racionales.* O, haciendo de nuevo referencia a los comentarios anteriores sobre la razón práctica, podemos decir que las leyes de naturaleza definen una familia de principios *razonables,* en lo que respecta a su contenido y a su función, cuyo acatamiento *general* es *racional* para todas y cada una de las personas.

Otra forma de describir las leyes de naturaleza es la siguiente:[1] Las leyes de naturaleza se *parecen mucho* a lo que Kant denomina imperativos hipotéticos *asertóricos.* Se trata de imperativos hipotéticos que son *válidos* para todos en virtud de que todos tenemos, como seres racionales que somos, un cierto fin: nuestra propia *felicidad* (que, para Kant, consiste en la satisfacción ordenada de nuestros múltiples y diversos fines)! Para Kant, el fin de nuestra propia felicidad es un fin que, por el hecho de ser seres *racionales,* tenemos por *necesidad natural.* No estoy seguro de lo que Kant quiere decir exactamente con eso. La idea de felicidad implica para él cierta concepción de cómo ordenar y planificar la satisfacción de nuestros diversos deseos a lo largo del tiempo. Así que, en ese sentido, la descripción kantiana de la razón práctica es similar a la de Hobbes, según la hemos explicado anteriormente. Que nuestra propia felicidad sea un fin para nosotros puede simplemente significar que, como seres naturales, no podemos *evitar preocuparnos* de si nuestros deseos se satisfacen o no. Para adaptar esa descripción a Hobbes, basta con reemplazar el fin de la felicidad en abstracto por el de nuestra felicidad entendida como nuestra *propia conservación y la obtención de los medios necesarios para una vida satisfecha.*

La distinción entre un imperativo hipotético y un imperativo categórico radica en cómo se *justifica* el principio o la directriz correspondiente y no en su forma o modo de expresión. Supongamos, así, que siempre redactamos un principio o una directriz con la forma *hacer esto y lo otro.* Que las directrices «cumplir con nuestros pactos» o «mantenernos sanos» sean imperativos hipotéticos o categóricos viene

1. Esta lectura kantiana es la que propone J. W. N. Watkins en *Hobbes's System of Ideas,* Nueva York, Barnes and Noble, 1968, págs. 55-61 (trad. cast.: *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes,* Madrid, Doncel, 1972).

2. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* H. J. Paton (trad. y comp.), Londres, Hutchinson, 1948, II: 21, Ak: IV: págs. 15 y sigs. (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa Calpe, 17a ed., 2006, págs. 84 y sigs.).

determinado por los *motivos* a partir de los que aquéllas se afirman. Una persona puede sostener cualquiera de esas dos máximas como si fueran imperativos hipotéticos y otra, como si fueran categóricos. Alguien que *cumple sus pactos* sobre la base de que es *necesario mantener una buena reputación*, etc., adopta esa directriz como si fuera un imperativo hipotético, ya que la reputación es una forma de poder, mientras que mantenerse *sano* porque ésa es una condición *necesaria* para cumplir con nuestros deberes morales es adherirse a ese mandamiento como si fuera un imperativo categórico.

Así pues, en la ética de *Kant* existen *dos* procedimientos de raciocinio práctico: *uno* viene definido por el modo en que se justifican imperativos hipotéticos *particulares* e implica el *principio* general de la *elección racional* y la *idea de nuestra propia felicidad*, mientras que el *otro* se define por el modo en que se justifican imperativos categóricos *particulares* e invoca el *procedimiento IC*.[3] En este procedimiento se expresan los requisitos de *razonabilidad*, es decir, las restricciones que rigen a la hora de especificar principios que *todo el mundo* tenga que acatar en la medida en que su conducta es social. Los imperativos hipotéticos están justificados para cada persona en virtud de los *propios* fines particulares de ésta, que varían entre individuos. Los imperativos categóricos se justifican como requisitos que *todos* han de seguir, sean *cuales sean* sus fines más particulares.

Por consiguiente, la interpretación de las leyes de naturaleza entendidas como imperativos hipotéticos (desde el punto de vista de Hobbes) se explicaría así: las leyes de naturaleza poseen el tipo de *contenido* que asociamos intuitivamente a los principios *razonables*, es decir, a aquellos principios que creemos que todos debemos acatar (sean cuales sean nuestros fines más particulares). Por lo tanto, las leyes de naturaleza son principios razonables. Sin embargo, para Hobbes, estos principios se *justifican* para *cada* individuo en virtud de que tienen en sí el fin de la propia conservación. Y, por consiguiente, se justifican como imperativos hipotéticos y, más concretamente, como imperativos hipotéticos asertóricos. En definitiva, los principios razonables son racionales a nivel colectivo.

Así pues, al resumir la visión de Hobbes en comparación con la de Kant, por ejemplo, obtenemos más o menos lo siguiente:

3. Para un análisis detallado de Kant y de su procedimiento IC (del imperativo categórico), véase John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Barbara Herman, (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, págs. 162-181 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 179-198).

a) Las tradicionalmente consideradas leyes de naturaleza (según se definen al principio de este apartado) poseen el *contenido* y la *función* que asociamos a lo *Razonable*. Llamémoslas, pues, *artículos de concordia (o paz) cívica*. Estos artículos pueden entenderse como artículos para la *conservación* de los *seres humanos* que viven en sociedad. Para Hobbes, se trata de artículos que son el *objeto de la ciencia moral* (la ciencia de lo que es *bueno y malo)*. La bondad de tales principios pasa por que sean medios para una *vida pacífica, sociable y confortable,* una paz en cuya bondad *todos* los seres humanos coinciden (cuando son racionales).

b) Pero aunque el *contenido* y la función de los artículos de concordia cívica son bastante típicos, los motivos a partir de los que Hobbes los justifica *entran exclusivamente* dentro de lo *Racional:* dichos artículos se justifican para *cada* persona apelando a la *deliberación racional* de los mismos, según se describe más arriba. Eso es lo que entiendo que quiere decir Hobbes cuando dice de ellos que «no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos» *(Leviatán,* pág. 80 [pág. 131]). Se convierten en *leyes* cuando son contemplados bajo el aspecto de órdenes de Dios. Así, para Hobbes, lo Racional es el *motivo* de lo Razonable.

c) Por esta razón, no creo (aun cuando sin duda es posible cuestionar mi criterio) que Hobbes deje margen alguno para una noción de derecho y deber *moral,* tal como éste se entiende normalmente. Está presente una estructura *formal* de derechos y deberes, pero si el derecho y la obligación morales implican motivaciones que difieren de lo Racional (como creo que implican), Hobbes no tiene sitio para ellos en su visión *oficial*. Esto explica en parte la ofensa que infligió a la doctrina tradicional. (Véase el Apéndice A de este capítulo.)

Con respecto a nuestra obligación de obedecer las leyes de naturaleza, Hobbes dice que éstas nos vinculan al deseo de que se produzcan *(in foro interno),* pero no siempre a que las pongamos en práctica *(in foro externo),* ya que si un hombre cumple todo lo que promete sin que nadie más haga lo mismo, «se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza» *(Leviatán,* pág. 79 [pág. 130]).

Por último, Hobbes ofrece una definición de la filosofía moral cuando dice «que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que [...] son la *justicia,* la *gratitud,* la *modestia,* la *equidad,* la *misericordia,* etc., [...] es decir, las *virtudes morales;* son malos, en cambio, sus contrarios, los *vicios*. Ahora bien, la ciencia de la virtud

y del vicio es la filosofía moral, y, por tanto, la verdadera doctrina de las leyes de naturaleza es la verdadera Filosofía Moral» (*Leviatán*, pág. 80 [pág. 131]). Así pues, él define la filosofía moral como la ciencia de estos dictados de la razón, las leyes de naturaleza, que todos necesitamos seguir si queremos conseguir la paz. O, por expresarlo de otro modo, él concibe la filosofía moral como la ciencia de lo que es necesario para preservar el bien de los hombres que viven en grupo. Afirma, pues, que el objeto de la filosofía moral es averiguar y explicar el contenido de esos preceptos, las Leyes de Naturaleza: explicar por qué están basadas en la racionalidad. La explicación que podríamos dar entonces de por qué son principios razonables es que resultan ser el tipo de preceptos requeridos para hacer posible la vida social.

Hobbes considera que él sí explica la base de estos principios, no como lo hacen las Escuelas a través de Aristóteles (mediocridad, pasiones), ni apelando a la religión o a la revelación, ni apelando a la *historia* (como hizo Tucídides). Las leyes de naturaleza entendidas como dictados de la razón no son conclusiones derivadas de una *inducción*, de un examen de la historia de las naciones. Son conclusiones de una *ciencia* deductiva: remontándose a principios fundamentales del *cuerpo y la naturaleza humanas*, y analizando cómo *debe* funcionar la *sociedad política* (el ciudadano o el Leviatán) cuando nos fijamos en sus partes como si la sociedad, por así decirlo, se hubiera *disuelto*. Analiza, pues, los elementos básicos de la sociedad —los seres humanos— en un intento de detectar los intereses fundamentales que mueven a todas las personas. Luego, basando todo lo demás en ese análisis, llega a la conclusión de que, para materializar estos intereses fundamentales, es necesario que esos dictados de la razón (o leyes de naturaleza) sean seguidos por todo el mundo. Para conseguir ese objetivo, lógicamente, debe existir un soberano. Este soberano —o Leviatán— es una persona artificial que debe cumplir un cierto *fin*. Como veremos el próximo día, la tarea del soberano es hacer razonable para todos el cumplimiento de esos dictados porque sabemos que la existencia de un soberano eficaz va a garantizar que otros también los cumplan. En ausencia de tal garantía, dejaría de ser razonable o racional que nadie los cumpliera. El soberano es la condición necesaria para que para cualquiera de nosotros resulte racional actuar conforme a esos principios razonables y seguirlos. Para que esta persona artificial desempeñe eficazmente su función, la sociedad política debe *estar construida*, digamos, de un modo determinado. Y cuál es ese modo es lo que la Razón como Ciencia (la filosofía moral) debe discernir.

HOBBES, LECCIÓN III: APÉNDICE A (1979)

De si existe deber moral en Hobbes

Empezaré mi análisis de esta cuestión fijándome en la respuesta que da Hobbes a los necios que dicen que la justicia no existe: págs. 120-130 de la edición de Schneider, parte I, cap. 15 (págs. 72 y sigs. de la 1ª ed. en inglés) [págs. 119 y sigs.].

1. La tesis de Hobbes es la siguiente: en el caso de pactos en los que la otra parte *ya* ha cumplido, o en los que existe un *poder* que obligue a la otra parte a cumplir (o a compensar por su incumplimiento), *siempre* actuaremos conforme a la *recta razón* si cumplimos con nuestra parte de la promesa pactada. (Supongamos que la celebración del convenio fue racional para ambas partes.) Tal como ya lo expresamos anteriormente, en estas condiciones, resulta (siempre) *racional* ser *razonable*. Mantener pactos o promesas (válidas) siempre es un dictado de la *recta razón*.

2. Hobbes ofrece tres argumentos en apoyo de esa tesis:

a) No niega que una persona pueda infringir el pacto que ha acordado y que, según vayan las cosas, saque un enorme *provecho* de ello, pero piensa que nunca podemos *esperar razonablemente* sacar partido de una infracción de ese estilo. Tal como es la vida social, la *única expectativa razonable* es la de que eso implique una pérdida para nosotros mismos. Que la infidelidad *a veces* salga bien no es prueba de lo contrario. Y quienes salen ganando con la infidelidad no dejan de actuar de forma contraria a la recta razón, ya que *no podían* haber esperado *razonablemente* obtener esas ganancias.

Esto sigue siendo válido, señala Hobbes, en el caso de la rebelión que triunfa y depone al soberano y acaba instaurando un gobierno efectivo. Esa clase de sucesos no son insólitos o inauditos, pero quienes promueven una rebelión no dejan de actuar contra la razón: no tenían *motivo* alguno para *esperar* que tuvieran éxito o que, una vez triunfaran, su ejemplo no cundiera y animara a otros a derrocarlos causando *finalmente su ruina.*

b) El otro argumento de Hobbes es que dependemos *por completo* de la ayuda de nuestros confederados para defendernos frente a otras personas, y quienquiera que infrinja este pacto, o bien *declara* en la práctica su disposición a la infidelidad (hace pública su duplicidad, por así decirlo), en cuyo caso no puede esperar la ayuda ni el auxilio de los demás, o bien si quebranta su pacto en silencio (sin que los demás se

enteren de ello), será aceptado por sus confederados por una *confusión* o por un *error,* error o confusión que no podemos prever *razonablemente* que no se vaya a descubrir, con la consiguiente pérdida de nuestra propia seguridad individual. Así pues, la vulneración de pactos válidos, ya sea abiertamente o en secreto, debe suponerse en detrimento nuestro en última instancia: deberíamos *asumir* que la fidelidad *siempre* es un medio necesario para nuestra propia conservación.

c) Hobbes argumenta además que no es posible invocar factores teológicos (relacionados con nuestra salvación y nuestra felicidad eterna) para obtener una conclusión diferente. No hay un conocimiento *natural* de nuestra vida después de la muerte, por lo que quebrantar los acuerdos sobre la base de semejantes consideraciones (por ejemplo, incurrir en una infidelidad hacia quienes son de otra fe, considerada herética) es contrario a la razón.

3. He resumido el argumento de Hobbes contra los necios que niegan la existencia de la justicia simplemente para enfatizar que, en ese tan crucial pasaje, a lo que se apela exclusivamente es al interés fundamental que para nosotros supone nuestra seguridad y nuestra propia conservación (incluyendo aquí el deseo de una vida confortable). Hobbes mantiene que:

Nunca es *razonable esperar* un provecho (medido según el criterio de nuestra propia conservación) del quebrantamiento de pactos *válidos,* aun cuando, *en ocasiones,* la infidelidad resulte ser provechosa.

Hobbes hace girar el argumento en torno a una cuestión de hecho y a lo que es razonable esperar en vista de las condiciones *permanentes* de la vida humana y de las propensiones de la psicología humana.

El argumento de Hobbes puede reforzarse subrayando dos cuestiones que él mismo recalca en otros lugares de su obra:

a) En primer lugar, la enorme *incertidumbre* de la vida humana dondequiera que las condiciones de paz y seguridad se ven amenazadas o deterioradas. En vista de dicha incertidumbre y de las graves pérdidas que puede ocasionar la *ausencia* de paz, una persona racional *descontará* debidamente las posibilidades de beneficios presentes e inmediatos que pueda obtener a partir de un quebrantamiento de la confianza, *dadas unas condiciones de paz.*

b) En segundo lugar, una persona racional también admitirá que *el orgullo y la vanagloria* son los que más probablemente nos *inducirán* a la infidelidad (cuando existe paz y se mantienen vigentes los pactos válidos). El orgullo y la vanagloria distorsionan nuestra percepción y sesgan nuestras deliberaciones, pero, cuando se nos corrige, somos capa-

ces de apreciar lo erróneas y destructivas que éstas pueden ser para nuestra propia conservación.

4. Muchos de nosotros, sin duda, seguimos encontrando aún poco convincente el argumento de Hobbes en lo referente a los *hechos* o a su base real. Pueden aparecer ejemplos del dilema del prisionero en política que, aparentemente, rebaten sus afirmaciones. Pero creo que deberíamos desestimar la idea de que Hobbes no era consciente de esa clase de casos o de que era menos sagaz de lo que lo somos nosotros hoy en día y no supo apreciar las posibilidades más sombrías.

Yo me atrevo a aventurar que la idea básica de Hobbes —la de intentar mostrar que ser *razonable* es *racional,* según él define ese término en su explicación de la razón práctica— o bien lo llevó a pasar esos casos por alto, o bien realmente los ignoró por considerarlos de escasa importancia. Su error en este sentido, si realmente se puede hablar de un error, seguramente no es atribuible a la *estupidez,* sino que se desprende de su propia idea subyacente. Hobbes pretende invocar únicamente nuestro interés por nuestra propia conservación porque quiere apelar exclusivamente a los intereses más fundamentales, aquellos que él piensa que *nadie* cuestionará que lo son. Así pues, Hobbes simplifica de forma drástica, pero intencionada.

5. Su argumento contra los necios demuestra, creo yo, que Hobbes no invoca en realidad noción alguna de deber u obligación moral (como ésta se entiende normalmente) *en dicho argumento.* Pero ¿acaso hemos mostrado que su concepción de la razón práctica no le *permitiría* hacer algo así? ¿Qué es lo que su concepción de la racionalidad parece excluir? Digamos que es la noción de lo *razonable* en el sentido siguiente:

a) *En primer lugar,* son variados los motivos que podemos tener para quebrantar nuestros pactos. Hobbes no critica a los necios porque éstos invoquen el *tipo equivocado* de motivos, sino que les cuestiona sus supuestos de *hecho* (o de realidad). Sin embargo, una persona *razonable* no consideraría [razón] *suficiente* para infringir su promesa que con tal quebrantamiento ganase *alguna* ventaja permanente a largo plazo. Tal vez la situación llegue a cambiar tanto que piensen que, si hubieran previsto esa variación, no habrían realizado aquella promesa en su momento. Pero, aun así, eso *no basta* para echarse atrás en lo convenido. Así pues, uno de los elementos de la forma de pensar de una persona *razonable* es éste: hay que [mantener] las promesas, aunque se salga *perdiendo* individualmente dada la evolución posterior de las circunstancias, y aun cuando esto suponga una pérdida *global segura.*

b) *En segundo lugar*, a una persona razonable le preocupa lo que, hablando de forma aproximada, podríamos llamar los factores de *equidad* y las distribuciones de ganancias y pérdidas entre, por ejemplo, las partes de un acuerdo. De especial importancia en este punto es el equilibrio de ventajas en el momento en el que se celebró el acuerdo: lo que podríamos denominar el *poder de negociación* de las personas. Una negociación razonable es aquella que satisface ciertas condiciones de equidad de fondo. Más adelante, intentaremos comentar cuáles podrían ser esas condiciones según ciertas perspectivas. Pero es de destacar que, en su réplica a los necios, Hobbes no mencione este elemento y que, de hecho, el tenor de su concepción política sea contrario a él. Hobbes dice que una promesa es vinculante aun cuando la persona se haya visto *coaccionada* a suscribirla (parte I, cap. 14, pág. 69 [pág. 114]) o no tenga otra verdadera alternativa, ya que no deja de ser un acto *voluntario y*, como todos esos actos, llevado a cabo con la perspectiva de obtener una ventaja para *nosotros mismos*.

Por consiguiente, mi conclusión con respecto a la perspectiva de Hobbes (según él la expresó en su réplica a los necios) no *deja* espacio para la noción *habitual y corriente* de deber u obligación moral (a propósito de las promesas, por ejemplo), porque tal noción implica algún tipo de interés o preocupación por la justicia o la equidad (por ejemplo, con respecto a las circunstancias en las que se pronuncian las promesas) y por el cumplimiento de las promesas aun cuando *pudiéramos* salir mejor parados no cumpliéndolas. Y si nos ceñimos a la caracterización estricta que hace Hobbes del raciocinio práctico, parece que ambas preocupaciones están *descartadas*.

HOBBES, LECCIÓN III: APÉNDICE B

Leyes de naturaleza de Hobbes: Leviatán, capítulos 14-15

Ley de naturaleza = definida como precepto establecido por la Razón que nos prohíbe hacer lo que es destructivo para nuestra vida, etc. (*Leviatán*, pág. 64 [pág. 106]).

Primera ley de naturaleza: 1" tramo: buscar la paz; 2° tramo: defendernos a nosotros mismos (pág. 64 [pág. 107]).

Segunda ley de naturaleza: que estemos dispuestos —cuando los demás también lo estén— a renunciar a nuestro derecho a todas las cosas en aras de la paz (págs. 64 y sigs. [págs. 107 y sigs.]).

3' ley de naturaleza: cumplir los pactos que se han celebrado (pág. 71 [pág. 118]).

4' ley de naturaleza: gratitud: esforzarse por que nadie se arrepienta de su buena voluntad (págs. 75-76 [pág. 124]).

5ª ley de naturaleza: acomodación mutua (pág. 76 [pág. 125]).

6ª ley de naturaleza: perdonar las ofensas de quienes se arrepienten de ellas (pág. 76 [pág. 125]).

7ª ley de naturaleza: castigar teniendo sólo en cuenta el bien futuro, no la venganza (pág. 76 [págs. 125-126]).

8ª ley de naturaleza: no mostrar desprecio ni odio hacia los demás (pág. 76 [pág. 126]).

9ª ley de naturaleza: contra el orgullo, reconocer que los demás son nuestros iguales por naturaleza (págs. 76-77 [págs. 126-127]).

10a ley de naturaleza: contra la arrogancia, en el momento del contrato social, nadie debe reservarse ningún derecho que no se avendría a ver reservado por cualquier otra persona (pág. 77 [pág. 127]).

1 1ª ley de naturaleza: que los jueces juzguen con equidad entre los hombres (pág. 77 [pág. 127]).

12ª ley de naturaleza: sobre el uso en común de lo que no puede ser dividido (pág. 77 [págs. 127-128]).

13a ley de naturaleza: sobre el recurso a la suerte (pág. 78 [pág. 128]).

14a ley de naturaleza: sobre el uso de la suerte natural: la primogenitura (pág. 78 [pág. 128]). (Las leyes de la 11 a la 14 se refieren a la justicia distributiva.)

15a ley de naturaleza: a los mediadores les ha de ser concedido salvoconducto (pág. 78 [pág. 128]).

16' ley de naturaleza: someter las controversias a la mediación (pág. 78 [pág. 128]).

17ª ley de naturaleza: ningún hombre debe juzgar su propio caso (pág. 78 [págs. 128-129]).

18' ley de naturaleza: ningún hombre debe ser juez cuando sea parcial por causas naturales (pág. 78 [pág. 129]).

19a ley de naturaleza: en una controversia de hecho, los jueces no deben conceder más crédito como testigo a una parte que a la otra, etc. (pág. 78 [pág. 129]). (Las leyes de la 15 a la 19 conciernen a la justicia natural.)

Resumen de las leyes de naturaleza: no hacer a otros lo que no querríamos que nos hicieran a nosotros (pág. 79 [pág. 129]).

Las leyes de naturaleza nos vinculan *in foro interno* (pág. 79 [pág. 130]).

Definición de la filosofía moral: ciencia de lo que es bueno y malo en la sociedad humana (págs. 79 y sigs. [págs. 130 y sigs.]).

Las leyes de naturaleza se justifican por el hecho de que establecen condiciones necesarias para la paz (pág. 80 [pág. 131]).

Pero a las leyes de naturaleza se les llama incorrectamente leyes: son dictados de la Razón, teoremas a propósito de nuestra conservación (pág. 80 [pág. 131]).

[1983] En cuanto a nuestra obligación de obedecer las leyes de naturaleza, Hobbes dice que éstas nos vinculan a un deseo de que se hagan realidad *(in foro interno)*, pero no siempre a que las pongamos en práctica *(in foro externo)*, porque si un hombre realiza todo lo que promete sin que nadie más lo haga, «se sacrifica a los demás y procura su ruina cierta, contrariamente al fundamento de todas las leyes de naturaleza» *(Leviatán*, pág. 79 [pág. 130]).

También piensa que cada una de las leyes naturales es por el bien racional de cada individuo. Así que tenemos aquí, en realidad, un argumento según el cual los elementos razonables de la vida social están justificados por la ventaja racional que suponen para cada persona. Hobbes elabora un argumento con el que pretende justificar todos los preceptos incluidos en las leyes de naturaleza como imperativos de esta clase, pero sólo si podemos asumir que todas las demás personas también los seguirán.

HOBBES IV

FUNCIÓN Y PODERES DEL SOBERANO

He examinado los motivos que llevaron a Hobbes a pensar que, llegado el momento, un estado de naturaleza desemboca necesariamente en un estado de guerra, de manera que, en la práctica, uno y otro son la misma cosa. El estado de guerra es una situación mutuamente destructiva y podemos suponer que, en conjunto, es destructiva para todo el mundo. Por lo tanto, si las personas son racionales, querrán evitar que la situación degenere y revierta a un estado de naturaleza. Yo he intentado ofrecer una interpretación más instructiva del argumento de Hobbes subrayando aquellos de sus aspectos que sólo apelan a los rasgos normales y permanentes de la vida humana, *y* evitando recurrir a algunos de los elementos más dramáticos (aquellos que ponen el acento en el orgullo, la vanagloria y otras características por el estilo). De todos modos, como es lógico, tenemos que admitir que ésas son posibilidades ante las que hay que mantenerse vigilantes: aunque no sepamos si realmente están interviniendo, tendremos que tenerlas en cuenta igualmente.

Dicho en resumidas cuentas, pues, parece que Hobbes considera que el *papel del soberano* es *estabilizar* y, con ello, mantener ese estado social en el que todos —normal y regularmente— nos adherimos a las leyes de naturaleza, una situación que Hobbes denomina «Estado de Paz». El Soberano estabiliza la sociedad imponiendo de forma efectiva sanciones que «intimiden» a todo el mundo. Es la constatación o el *conocimiento público* de que el soberano es eficaz lo que convierte entonces en racional para cada persona la obediencia a las leyes de naturaleza. Es él el que proporciona a todos la *garantía* de que se harán cumplir dichas leyes. La mayoría de personas se decide así a acatarlas, *sabedoras* de que las demás también van a obedecerlas.

Me gustaría decir ahora algo acerca de la estructura formal de la situación en el estado de naturaleza y hacerlo comparándolo con el jue-

go del «dilema del prisionero», una idea que, al parecer, fue inventada en 1950 por un matemático de Princeton: A. W. Tucker. El dilema del prisionero es un juego bipersonal, no cooperativo y de suma no nula. No es cooperativo porque los acuerdos no son vinculantes (o no se pueden hacer cumplir) y no es de suma cero porque lo que una persona gana no equivale exactamente a lo que la otra pierde. Es un esquema habitualmente utilizado para caracterizar diversas situaciones en el contexto de las instituciones políticas, así como en el de las nociones morales. Es posible que muchos de ustedes ya hayan oído hablar de él.

Un ejemplo típico del dilema del prisionero es el expuesto en la siguiente matriz de recompensas (véase la figura 2). Imaginemos que dos personas han sido detenidas como sospechosas de un delito para ser interrogadas y son llevadas por separado ante el fiscal del distrito, que pretende obtener una confesión de ambas. Para conseguirlo, el fiscal informa a cada una (por separado) de las opciones que se les presentan y de sus correspondientes consecuencias, que son las siguientes: si ninguno de ellos confiesa, serán acusados de un delito menor y pasarán dos años en prisión. Si ambos confiesan, cada uno de ellos va a estar cinco años en la cárcel. Y si uno de ellos confiesa y el otro no, quien hable será puesto en libertad y el otro pasará diez años recluido. Todo esto aparece indicado en la figura 2. En cada celda de la matriz figuran dos cifras: la primera corresponde al número de años que pasaría en prisión el primer detenido; la segunda es el número de años de reclusión que le tocarían al segundo.

El dilema de cada detenido consiste en cómo ponderar y equilibrar las consecuencias infelices que se le presentan en esta situación. En este caso, se dice que la estrategia «confesar» es «dominante» sobre la de «no confesar» para ambos interrogados. Eso significa que lo más racional para cada uno de ellos por separado (con independencia de lo que el otro decida) es confesar. Así, al primer detenido le sale más a cuenta para cada una de las estrategias posibles del otro optar por la segunda fila, es decir, confesar. Porque si el segundo detenido no confiesa, entonces el primero se libra de toda pena, como nos indica el par «0, 10» de la segunda fila. Mientras que si no confiesa y el segundo detenido tampoco lo hace, el primero cargaría con dos años de pena (como nos indica el par «2, 2» de la primera fila). Además, confesar y recibir una condena de cinco años es mejor que esperar a que el otro «cante» y quedarse con una pena de diez. Y esa estructura es simétrica para cada uno de los «jugadores». De ahí que ambos tengan un incentivo para confesar basándose en que la segunda fila domina sobre la prime-

	Detenido 2: no confesar	Detenido 2: confesar
Detenido 1: no confesar	2, 2	10, 0
Detenido 1: confesar	0, 10	5, 5

FIGURA 2. Dilema del prisionero (1)

ra, y la segunda columna domina asimismo sobre la primera columna. La conducta conjunta más razonable para ambos (la de que ninguno de ellos confiese) es inestable, ya que ninguno puede confiar en que el otro hará lo mismo y, además, la consecuencia de declararse inocente si el otro confiesa son diez años de cárcel. Confesando, cada uno se garantiza salir, como mucho, tras cinco años de condena, como nos indica el par «5, 5» de la celda inferior derecha de la matriz. No confesando, cada uno se arriesga a una sentencia de diez años con la esperanza de recibir una pena de sólo dos. De ahí que se diga que la acción de confesar es *dominante* sobre la de no confesar, y que lo es para ambos detenidos por igual.

El resultado que obtienen ambos «prisioneros» si optan por la alternativa dominante es un *equilibrio estable,* es decir, que cada uno de ellos saldría perdiendo si no confiesa y el otro sí. Por lo tanto, el par de la celda inferior derecha es un punto estable porque a ninguno de ellos les compensa apartarse de él. Por otra parte, si ambos actúan racionalmente y confiesan, estarán *en conjunto peor* que si lograran estabilizar la situación en la que ambos adoptan la estrategia más razonable: es decir, si pudieran cerrar un pacto y luego hacerlo cumplir para no confesar. Ambos detenidos están aislados, pero aunque pudieran reunirse antes de entrar a hablar con el fiscal y se dijeran uno a otro, «prometo no confesar», ninguno de ellos podría fiarse de que el otro fuera a mantener la promesa. Prometer, por lo tanto, no sirve de ayuda a menos que existan lazos previos de amistad o afecto, o vínculos de confianza que ya se hubieran establecido entre ellos, o que pertenezcan a un grupo o a una banda cuyo líder se asegure de que quien *cante* acabará siendo «alimento para los peces». De cualquier otro modo, siempre se sentirán tentados a confesar y ahí radica el dilema.

La relevancia de este juego a la hora de examinar las tesis de Hobbes es que quienes se proponen hacer promesas en el Estado de Naturaleza se enfrentan a una situación muy parecida, aunque no sea exactamente la misma, por supuesto. Una diferencia importante es que el

del estado de naturaleza va a ser un juego recurrente. En otras palabras, cada persona va a verse envuelta en esa situación con sus confederados de forma normal no sólo una vez, sino una tras otra, lo que va a hacer que ese caso sea distinto del que se produce cuando sólo hay un encuentro. Aun así, entiendo que Hobbes opinaba que, como condición general de la humanidad, sólo hay dos estados estables y uno de ellos es el estado de naturaleza, que es un estado de guerra. El otro podríamos llamarlo el «estado del Leviatán», en el que hay, como dice a veces Hobbes, un Soberano absoluto que hace cumplir las leyes de naturaleza y se asegura de que todo el mundo actúe conforme a ellas.

La razón por la que el estado de naturaleza se convierte en un estado de guerra y por la que es un estado estable —es decir, que resulta muy difícil salir de él— es que no existe en él ningún Soberano eficaz. Los pactos no sirven para nada porque, como dijo Hobbes, esa clase de palabras quedan sin efecto porque nadie puede confiar en que nadie más vaya a respetarlas. Y eso se debe a que la persona que actúa primero no tiene modo alguno de garantizar que la otra parte actuará también en ausencia de un Soberano. En un pacto, la actuación requerida está generalmente dividida en el tiempo: una persona actúa primero y, luego, semanas o meses después, es otra la que actúa. Entre el momento en que la primera persona actúa y aquel en el que otra decide hacer su parte, la situación puede cambiar, de manera que esa otra persona tenga un nuevo motivo para no acatar lo pactado. La primera persona, sabiendo esto, carece de razones para llevar a cabo su parte del pacto desde el principio. De ahí que, normalmente, no vaya a tener sentido alguno celebrar pactos o convenios en ese estado. Hobbes lo expresa así: «Por ello quien cumple primero se confía a su enemigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia» (*Leviatán,* pág. 68 [pág. 112]).

Para entender por qué Hobbes equipara el hecho de cumplir primero en un pacto a una traición a uno mismo, consideremos de nuevo el dilema del prisionero. La tesis de Hobbes es que el estado de naturaleza —que es un estado de guerra— es una situación estable, en un sentido muy parecido a como la celda inferior derecha del dilema del prisionero indica una situación que también lo es. A nadie compensa apartarse de esa elección. Por consiguiente, en ausencia de un cambio en las condiciones de fondo, será un estado estable. Es decir, que si no media alguna sanción externa como las ya comentadas, exógena a toda esa situación en la que se encuentran los detenidos, ambos van a confesar, aun cuando ambos estarían mejor si ninguno de ellos *cantara.*

	Nación 2: acatar	*Nación 2: no acatar*
Nación 1: acatar Nación 2: no acatar	P, P I, S	S, I G, G [D, D]

FIGURA 3. Dilema del prisionero (2)

Como ejemplo de una situación real en la que aún impera el estado de naturaleza, Hobbes menciona la relación entre los Estados nacionales *(Leviatán,* pág. 63 [pág. 104]). Consideremos la siguiente matriz (figura 3) como representación de ese estado. En la celda superior izquierda, tenemos una P (de «paz»); en la celda inferior izquierda, tenemos «I, S», donde «I» es «imperio» y «S» es sumisión; en la celda superior derecha tenemos «S, I», indicando sumisión e imperio (lo inverso de la anterior), y en la celda inferior derecha, tenemos «G, G», indicando «guerra-guerra» o, si la situación es suficientemente sombría, podríamos poner «D, D», indicando «destrucción-destrucción».

Si la situación «D, D» fuese suficientemente mala, podríamos hallarnos ante un escenario típico de disuasión [nuclear]. En ese caso, es posible que nunca quisiéramos quebrantar el acuerdo. Pero, si no, en el caso de un acuerdo sobre armamentos, nos hallaríamos ante la misma situación que la del dilema del prisionero: es decir, que el acuerdo de desarme (o de reducción de armamentos) es muy inestable. Si ambas partes pueden acatarlo, estaremos en la situación indicada en la celda superior izquierda y todos saldremos ganando. Pero siempre existe el peligro de que no podamos fiarnos de que la otra parte haga lo convenido. Se trataría entonces del caso en el que el infractor tira la toalla y, entonces, acabaríamos (o tenderíamos a acabar) en la situación descrita en la celda inferior derecha: una guerra o, aún peor, la destrucción mutua.

El problema entonces, según lo ve el propio Hobbes, estriba en *cómo conseguimos salir del estado de naturaleza* para situarnos en el estado propio de la sociedad-Leviatán. ¿Cómo vamos a hacerlo si, en el estado de naturaleza, los acuerdos entre individuos están sujetos a la inestabilidad que acabamos de describir? Para Hobbes, el problema consiste aquí en detallar qué es lo que se necesita para sacarnos del estado de naturaleza.

Lo primero que tendríamos que hacer sería definir un estado social mutuamente beneficioso que incluya una paz y una concordia civiles estables y seguras. ¿Qué estado es ése y qué preceptos lo caracterizan? Des-

de el punto de vista de Hobbes, se caracterizaría, en primer lugar, por los preceptos de los dictados de la razón, que son las leyes de naturaleza (*Leviatán,* pág. 63 [pág. 105]), y en segundo lugar, por la idea de que exista un soberano o un poder común que haga cumplir efectivamente esas leyes y que disponga que los poderes necesarios para conseguirlo. Así pues, las leyes de naturaleza proporcionarían los preceptos de fondo y, a continuación, vendría el soberano con esos otros poderes efectivos y necesarios, y finalmente, culminando ese sistema, estarían las promulgaciones normativas concretas del soberano, es decir, la ley civil.

A partir de ahí, lo tercero que cabría hacer sería proceder a instaurar este estado mutuamente beneficioso. Hobbes cree que esto se lograría por medio del contrato social, pensado para instaurar el soberano por «institución» o por autorización. Nótese que él piensa que un soberano también puede establecerse por conquista (o por «adquisición», como él dice). Es muy importante mencionar esto: el soberano goza de los mismos poderes en cualquier caso, tanto si se ha instaurado por conquista como si se ha establecido por autorización o institución a partir de un contrato social. Hobbes menciona que, si tenemos dos países gobernados por el mismo soberano, pero en uno de ellos el gobierno de éste es por adquisición o conquista, y en el otro, por un contrato social creado por autorización o institución, el soberano cuenta exactamente con los mismos poderes en ambos países (*Leviatán,* pág. 102 [págs. 162-163]). No hay diferencias. Será, en la práctica, el mismo régimen constitucional. (Utilizo aquí el término «constitucional» en un sentido bastante amplio, sin que implique la existencia de una declaración de derechos ni nada por el estilo.)

Lo que sucede a continuación es que este estado mutuamente beneficioso debe estabilizarse mediante la institución de una agencia que luego garantice que toda persona tenga normalmente *motivo suficiente* para acatar las normas y que estas normas sean normalmente acatadas. El soberano no consigue esto cambiando el carácter de nadie, por así decirlo, ni cambiando la naturaleza humana. Lo que hace, más bien, es *variar las condiciones de fondo* en las que las personas razonan y en las que celebrarán contratos y decidirán cumplirlos y adherirse a los demás preceptos de la razón (o leyes de naturaleza). En el fondo, gracias a la existencia del soberano, se vuelve racional hacer algo que en el estado de naturaleza no lo es: adherirse a las leyes de naturaleza. En definitiva, repito, lo que logra el soberano no es reformar a los seres humanos ni alterar su carácter, sino cambiar las condiciones de fondo en las que éstos ejercen su raciocinio.

Tal vez sea un buen ejemplo uno que nos resulta muy familiar. Pensemos en el caso del pago voluntario de nuestro impuesto sobre la renta. Asumiré que pensamos que nuestros impuestos se gastan de forma sensata en cosas que todos necesitamos y que el impuesto sobre la renta se recauda de forma equitativa, de manera que nadie tenga toda esa otra serie de motivos diversos que las personas podemos tener para no querer pagar nuestros impuestos. Resumamos estos supuestos en la idea de que el impuesto sobre la renta recaudado se gasta en cosas que la gente necesita, para beneficio común de todas, y que la lista de impuestos es justa. En ese caso, si el sistema de pago del impuesto sobre la renta fuese voluntario, es posible que todos estuviésemos contentos de pagar nuestros impuestos si creyéramos que todos los demás están haciendo lo mismo. Pero, teniendo en cuenta el conjunto de la sociedad, cada uno de nosotros podría pensar: «No sé si todos los demás estarán pagando sus impuestos y no quiero que nadie se aproveche de mí. No quiero que quienes puedan echarse atrás y no pagar se aprovechen de mi honestidad». En ese caso, aun cuando todos seamos honestos y estemos dispuestos a pagar nuestros impuestos si también lo hacen otras personas, seguirá siendo razonable para todos alcanzar un acuerdo para instaurar un Soberano dotándolo de los poderes necesarios para que garantice que todos pagamos nuestros impuestos. Es perfectamente racional para todos nosotros pactar algo así (un Soberano), porque, de otro modo, nadie tendría modo alguno de asegurarse de que todos los demás van a abonar el impuesto.

En este ejemplo no he asumido que haya realmente tramposo alguno. Sí he supuesto que todo el mundo está contento de pagar sus impuestos, pero sólo si saben que los demás también van a satisfacer los suyos. Lo que hace el Soberano, entonces, es *estabilizar* ese sistema para que todos hagamos lo que nos resulta mutuamente ventajoso. En la vida cotidiana, es habitual encontrar ejemplos de este tipo. De lo que se trata es de que se convierta en *racional* para cada uno de nosotros *querer* que se imponga algún tipo de *sanción coercitiva,* pese a que no haya nadie que no esté realmente dispuesto a hacer lo que se supone que ha de hacer. Creo que Hobbes fue uno de los primeros en tener una comprensión clara de estas situaciones.

Fijémonos ahora en la noción de *autorización* para pasar luego a decir algo respecto a las leyes justas y buenas. La noción de autorización se trata en el capítulo 16 y al final de la parte I del *Leviatán.* En esas páginas, Hobbes escribe acerca de la generación del Estado como modo de superar ese estado de naturaleza en el que el comportamiento de

todo el mundo acaba siendo, como ya hemos descrito, contraproducente. Hobbes inicia el capítulo 16 dando una definición de «persona»: una persona es aquella *cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción.* Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina *persona natural;* cuando se consideran como representación de las palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria* o *artificial.*

Hobbes concibe el Soberano (o la asamblea) como una persona artificial, porque es alguien a quien los miembros de la sociedad han *autorizado* a actuar en su nombre. Al haberlo autorizado, somos *dueños* de las acciones del Soberano y las reconocemos como propias. Se dice, entonces, que los representantes y los agentes son actores que interpretan palabras y acciones que son propiedad de sus representados. El Soberano, pues, es una especie de actor y sus acciones son *propiedad nuestra,* en tanto en cuanto el Soberano nos representa.

La noción de *autoridad* se introduce del modo siguiente. Una acción del Soberano es una acción por autoridad cuando la realiza una persona pública licenciada para ello por aquel o aquellos a quienes pertenece el derecho a hacerla. Dicho de otro modo, una persona, A, realiza una acción, x, por la autoridad de B si B tiene derecho a hacer x y B ha *autorizado* o concedido a A el derecho a hacer x. Por lo tanto, *autorizar* a alguien como representante o agente nuestro es dar a esa persona el uso de nuestros derechos. Significa, en definitiva, que les hemos dado la *autoridad* para actuar en cierto sentido en nuestro nombre. El Soberano va a ser la persona a la que *todos y todas* hemos autorizado a actuar en un sentido u otro en nuestro nombre; desde ese punto de vista, el Soberano es *agente nuestro* y actúa *con autoridad.*

Veamos ahora algunas cuestiones relacionadas con la autorización. En primer lugar, la autorización no es una simple renuncia a un derecho por mi parte, sino que, más bien, hace posible que otra persona utilice mi derecho a actuar en un cierto sentido. Por consiguiente, no renunciamos a nuestros derechos ni los abandonamos cuando autorizamos al Soberano, sino que lo que hacemos en realidad es autorizar al Soberano para que utilice nuestros derechos en ciertos sentidos.

En segundo lugar, la persona que tiene uso 'de mi derecho y actúa como mi agente pasa a tener un derecho que no tenía antes. Es decir, que si autorizamos al Soberano a emplear nuestros derechos, el Soberano pasa a tener derechos de los que carecía.

En tercer lugar, la autorización puede hacerse por un período más largo o más breve de tiempo, algo que, evidentemente, depende de la concesión de autoridad efectuada, de su finalidad y de otras cosas por el estilo. En el caso del Soberano, como es lógico, se realiza para un período prolongado (como dice Hobbes, la vida de la autorización será perpetua).

Esto nos lleva a la *autorización del Soberano*. Hobbes dice: «La esencia del Estado [...] [es] *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y la defensa común*» (*Leviatán*, pág. 88 [pág. 141]). El mismo Hobbes hace algunas aclaraciones adicionales a este respecto. Una de ellas es que el Soberano debe ser el único actor a quien se otorgan tales derechos (o, lo que es lo mismo, que no puede haber dos o más soberanos). Todas las partes que suscriben el pacto original han autorizado de forma idéntica a la misma persona (o a la misma asamblea de personas) como el actor que cuenta con la autoridad para usar sus derechos. Y esta persona o asamblea soberana tiene así uso de derechos con los que no contaba antes de la celebración del mencionado pacto.

Una segunda aclaración se refiere al uso de los derechos de muchas personas del que disfruta el Soberano: éste le ha sido otorgado por medio de un *pacto entre ellas mismas*. Esto significa que, para Hobbes, el pacto original (o la soberanía por institución) supone un convenio entre todos los miembros de la sociedad, pero no entre éstos y el Soberano. Todos pactan con todos los demás, salvo con el Soberano, autorizar a éste como agente suyo (de esas personas que pactan) y concederle el uso de sus derechos. La relación que rige entre el Soberano y los miembros de la sociedad es de *autorización*, no de convenio o contrato. El Soberano es el actor, pero cada ciudadano es autor de los actos del Soberano, lo que significa que somos dueños de las acciones de éste. El Soberano es nuestro agente y no existe —según Hobbes— contrato alguno entre los miembros de la sociedad y el Soberano. No creo que éste, por sí solo, sea un punto muy importante, puesto que, en el caso de un acto de sumisión —donde la soberanía es por adquisición o conquista— *sí* se produce un pacto entre quienes se someten y el Soberano. No es la misma clase de acuerdo que tiene lugar en el caso de la autorización, pero sí hay un cierto acuerdo. Aun así, para Hobbes, en el caso de la institución del Soberano por autorización, el convenio no se establece con el Soberano, sino que se pacta mutuamente entre todos los miembros de la sociedad.

Hasta el momento, toda esta argumentación es bastante informal y hace únicamente referencia a la definición de la noción de autorización. Se trata de una caracterización distinta de la que el propio Hobbes dio en una obra anterior, *De cive* (1647), en la que el Soberano se convertía en tal gracias a que todos y todas renunciaban a su derecho a resistirse a él. No es que en *De cive* el Soberano no sea autorizado, sino que todos renunciamos a aquellos derechos que, en determinadas condiciones, nos permitirían oponerle resistencia. En el *Leviatán,* sin embargo, todos otorgan el uso de su derecho al Soberano por medio de un contrato entre ellos mismos, sin el Soberano, de manera que éste pasa a ser agente de aquéllos. Y Hobbes cree que, en este caso, cada uno tiene una conciencia distinta y más fortalecida de comunidad social de la que tenía en *De cive.*

A continuación, presento un ejercicio útil para tratar de entender lo que supuestamente se estipula en el contrato social. Si A y B fuesen dos miembros cualesquiera de la sociedad y tratasen de redactar un contrato hipotético, éste podría tener más o menos la forma siguiente:

La primera cláusula sería: «Yo, A, pacto por la presente contigo, B, autorizar a F (que es el Soberano o algún órgano soberano) como mi único representante político y, por consiguiente, pacto ser dueño a partir de ahora de todas las acciones del Soberano en la medida en la que esto sea compatible con mi derecho inalienable a la propia conservación y con mis libertades naturales *y* verdaderas» (véase el *Leviatán,* págs. 111-112 [págs. 176-178]; véase también la pág. 66 [págs. 108-110]). En el capítulo 21, Hobbes menciona ciertas libertades que no podemos enajenarnos; por lo tanto, lo que «yo» acabo de hacer en esta primera cláusula es decir que pacto hacerme dueño de todas las acciones del Soberano (y apoyarlas) salvo en esos casos especiales.

La segunda cláusula sería: «Yo pacto mantener esta autorización del Soberano como mi único representante político de forma continua y a perpetuidad, y no hacer nada incompatible con esta autorización».

La tercera: «Yo pacto reconocer todos los poderes necesarios del Soberano que se enumeran más abajo y, por consiguiente, que los poderes ahí recogidos sean justificables y reconocidos como tales». Llegados a este punto, podemos repasar el *Leviatán* y elaborar una lista de todos los poderes de los que Hobbes dice que debe estar investido el Soberano. Y, como podrán comprobar si lo hacen, la lista es bastante extensa.

La cuarta cláusula sería: «Yo pacto no liberarte a ti, B, de la autorización similar que has hecho a F en el convenio que has suscrito conmigo, y tampoco te pediré, B, que me liberes a mí de la mía». En otras

palabras, nos estamos vinculando mutuamente a esto. Por un lado, no vamos a pedir al otro que nos libere, mientras que, por el otro, nosotros nos comprometemos a no liberarlo. Puede que esto plantee ciertos problemas lógicos sin resolver, pero los pasaré por alto de momento.

Como penúltima cláusula, estaría la siguiente: «Yo pacto renunciar a mi derecho a ejercer mi criterio discrecional en cuestiones del bien común del Estado, renunciar al derecho a reservarme una opinión privada a propósito de si las normas promulgadas por el soberano son buenas o malas, y reconocer que todas esas promulgaciones son justas y buenas siempre que sean compatibles con mi derecho inalienable a la propia preservación, etc.».

Y, para finalizar: «Hago todo esto con el fin último de instaurar un Soberano, y de conservar mi vida, los objetos de mi afecto y los medios necesarios para una vida confortable». La introducción de estas autolimitaciones individuales es necesaria, según Hobbes, para que exista un Soberano *efectivo* y para que, de ese modo, cada uno de nosotros considere todas esas condiciones como necesarias.

Fijémonos en que la penúltima cláusula, la relacionada con la renuncia al ejercicio de mi capacidad discrecional para decidir si las leyes del Soberano son buenas o no, es especialmente contundente. Lo normal sería que cada uno accediera a acatar las leyes del Soberano. Diríamos que eso sería lo razonable en esa clase de pacto. Pero añadir a eso que no *juzgaré,* que ni siquiera pensaré, si las leyes del Soberano son buenas o no, es una condición mucho más fuerte. Supongamos que tengo el deber de obedecer la ley aunque no considere necesariamente que es una buena ley (o no considere incluso que es una ley justa). Cierto es que podemos reconocer que si cada uno de nosotros se sintiera justificado para desobedecer leyes que no considerara justas o buenas, podría darse una situación de la que se desprendieran consecuencias negativas. Pero no lo es menos que pactar que ni siquiera consideraré la posibilidad de *juzgar* una ley *en absoluto,* a menos que ésta sea incompatible con la preservación por mi parte de ciertos derechos inalienables, como el derecho a la propia conservación, es una condición muy rigurosa. Y, sin embargo, hay varias afirmaciones en los capítulos 29 y 30 en las que Hobbes da a entender precisamente eso.

Los requisitos marcados por Hobbes en ese aspecto son bastante elevados y, aun cuando sería un error catalogar la visión de Hobbes de totalitaria (un término que sólo tiene sentido en un sistema de gobierno de los siglos xix o xx), el que él describe es un régimen absolutista, ya que exige condiciones muy rigurosas y viene a decir que el Sobera-

no debe contar con poderes muy fuertes para ser efectivo. Lo que nos interesa hacer a la hora de examinar la obra de Hobbes es examinar hasta qué punto es plausible su argumento para concentrar todos esos poderes en el Soberano y reflexionar sobre qué supuestos establece él para que le resulte plausible exigir todos esos poderes.

Quisiera decir ahora algo al respecto de la relación entre el Soberano y el doble concepto de leyes *justas y buenas*. Hobbes dice a menudo que las leyes del Soberano son *necesariamente* justas. Pero es posible también que el Soberano promulgue leyes que *no sean buenas:* es decir, leyes que son malas. El problema surge, pues, a propósito de cómo hemos de entender la noción de justicia para que las leyes del Soberano sean necesariamente justas, pero puedan no ser buenas, al mismo tiempo. ¿Y qué interpretación hemos de dar al término «bueno» para que tenga cabida en esa argumentación? Ha habido autores que han considerado que lo que Hobbes viene a decir simplemente es que el Soberano tiene todo ese poder y que el poder da la razón: que el motivo por el que las leyes del Soberano son siempre justas es que éste cuenta con la totalidad del poder. Yo creo que ésa es una distorsión bastante pobre de lo que Hobbes dice de verdad. Si nos ceñimos realmente a su idea de cómo se constituye el Estado, lo que él piensa es que todos nosotros hemos acordado mutuamente mediante un *pacto* autorizar al Soberano, y, por la tercera ley de naturaleza de Hobbes, sabemos que el pacto es el fundamento de la justicia. Todo lo que en Hobbes aparece caracterizado como justo se relaciona normalmente de un modo u otro con la noción de pacto (*Leviatán*, págs. 71-75 [págs. 118-124]).

Creo, pues, que, a juicio de Hobbes, las leyes del Soberano son justas porque éste es la persona a quien todos hemos concedido el uso de nuestros derechos para ciertos fines, entre los que se encuentran los de elaborar leyes. Hobbes dice que la ley es elaborada por el poder soberano y que de todo lo que se hace con ese poder es otorgadora y dueña cada una de las personas de la sociedad, y que, por lo tanto, nada de aquello que todo hombre concede y tiene así en su propiedad puede luego ser calificado de injusto por él. Así pues, si el Soberano es aquella persona a la que todo el mundo ha pactado encargar la elaboración de las leyes, sus leyes son justas. Hobbes comenta también que «ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos» (*Leviatán*, pág. 182 [pág. 285]). Por consiguiente, si todos hemos acordado hacer del Soberano el único con capacidad para usar nuestros derechos, lo lógico es que sus leyes sean justas.

Como es obvio, Hobbes tiene una idea completamente distinta de lo que significa «bueno». Dice que, en un estado de naturaleza, cada uno de nosotros califica de buenas las cosas que favorecen nuestros intereses personales. Se podría decir, más o menos, que en un estado de naturaleza, cuando digo de algo que es bueno, quiero decir que es favorable a mis intereses racionales según yo los concibo. Hobbes cree que las personas no tienen ninguna noción acordada de lo que es bueno y lo que no. La misma persona puede incluso, en momentos distintos, decir que son buenas cosas diferentes. Y diferentes personas pueden decir, en un mismo momento, que son buenas cosas diversas. No es que los hombres sean como las bestias, por ejemplo, que atendiendo a sus propios intereses particulares, logran también realizar el bien común *(Leviatán,* págs. 86-87 [págs. 139-140]). Nosotros no somos tan afortunados: no existe un bien común que todos reconozcamos mediante la razón. No disponemos de una intuición común que nos conduzca a una noción de esa clase. Necesitamos, pues, algún tipo de órgano u agencia, algún árbitro o juez imparcial, que decida cuál es el bien común. Cuando Hobbes dice que algunas leyes son malas y no buenas, creo que tiene en mente una noción muy simple del bien que podríamos caracterizar del modo siguiente: Del bien común son aquellos decretos y leyes que aseguran las condiciones de fondo que permiten que todos encontremos razonable o racional adherirnos a las leyes de naturaleza. Las leyes buenas serían entonces aquellas promulgaciones específicas que, en conjunto, favorecen los intereses de la gran mayoría de miembros de la sociedad, asumiendo que exista un estado civil.

Si eso es correcto, si caracterizamos así las nociones de justicia y bondad, entonces es fácil entender, creo, por qué Hobbes puede afirmar que las leyes dictadas por el Soberano son siempre justas aun a pesar de que éste pueda promulgar leyes malas (como, por otra parte, los Soberanos hacen con frecuencia). El Soberano es el árbitro o juez legítimo de lo que es justo e injusto porque los súbditos han accedido a autorizarlo a ejercer esos poderes, y los súbditos también han renunciado a su derecho a cuestionar el criterio discrecional del soberano. Pero, aun así, el Soberano *puede de hecho* generar perjuicios y promulgar leyes que sean *malas y no buenas,* desde el punto de vista de los intereses *racionales* de los súbditos.

Para acabar, Hobbes sostiene que las leyes malas nunca son tan malas como un Estado de Guerra.

Comentarios finales sobre Hobbes y la democracia constitucional (1978)

Es probable que la concepción política de Hobbes nos resulte sumamente insatisfactoria, porque nos fuerza a elegir entre el *absolutismo* y la *anarquía:* entre un soberano ilimitado o el estado de naturaleza. Y es que Hobbes insiste en que:

a) la *única* forma de escapar del Estado de Naturaleza es instaurando un soberano que sea lo más absoluto *posible* (dentro del respeto a nuestros derechos inalienables a la propia conservación, etc.), y
b) el Estado de Naturaleza es la *peor* de todas las calamidades que nos pueden suceder.

Es imprescindible entender que estas dos tesis *no* son una conclusión necesaria de la teoría *formal* de Hobbes, sino de sus concepciones *sustantivas* sobre la psicología *humana* y sobre cómo cree él que las instituciones políticas funcionarán *de verdad,* sin olvidar (por supuesto) que puede estar equivocado al creer que los diferentes elementos de su teoría están bien conectados entre sí: ésta puede ser internamente incoherente.

A fin de cuentas, *sabemos* (o eso creo) que la teoría sustantiva de Hobbes no puede ser correcta *en general.* Y lo sabemos, entre otras cosas, porque, a lo largo de la historia, han *existido realmente* instituciones *democráticas constitucionales* que incumplen las condiciones que él atribuye al Soberano, pero que no han dado lugar a regímenes apreciablemente menos estables y ordenados que el absolutismo alentado por Hobbes. Concluiré señalando ciertos aspectos sobre este mismo tema que nos servirán de transición a Locke y a su variante de teoría del contrato social.

1. *En primer lugar,* señalemos algunos de los rasgos distintivos de un régimen democrático constitucional (con o sin propiedad privada de los medios de producción) ilustrados en la medida de lo posible con ejemplos extraídos de nuestro propio régimen.

a) La constitución es entendida como una *ley escrita y suprema* que regula el sistema de gobierno en su conjunto y define las *competencias* de sus diversos órganos: ejecutivo, legislativo, etc. Esta acepción de «constitución» es distinta de aquella otra en la que con esta misma palabra se designa simplemente el conjunto de leyes e instituciones que conforman el sistema de gobierno. Puede que todo régimen tenga una

constitución en este segundo sentido del término, pero la idea de una ley fundamental escrita es más restrictiva, al menos, cuando se combina con otros elementos, como por ejemplo, el del control judicial de constitucionalidad (un órgano constitucional dotado de poderes para *interpretar* la constitución).[1]

b) Una de las finalidades de una constitución escrita *(interpretada,* digamos, por un sistema de control judicial de constitucionalidad) es *proteger* ciertos *derechos básicos* para que no sean anulados por el organismo *legislativo superior.* Las normas promulgadas por el legislativo que vulneren ciertos derechos y libertades pueden ser así declaradas inválidas o inconstitucionales, etc., por ejemplo, por un tribunal supremo u otro órgano similar.

c) Asumimos, pues, la existencia de cierta forma de *control judicial de constitucionalidad* (como el que tenemos en nuestro propio sistema constitucional).

d) Y, por último, incluimos también la idea de una *convención constitucional* y de diversos *procedimientos* constitucionales para reformar o *enmendar* la constitución. Se entiende que una convención constitucional dispone de poder regulador para *adoptar* o someter a la adopción popular (por *ratificación,* etc.), o para enmendar, etc., la constitución, y que es superior al proceso *normal* de legislación del máximo órgano legislativo. La convención constitucional y los poderes de enmienda son la expresión en forma de instituciones activas de la llamada *soberanía popular.* Esta soberanía no necesita manifestarse, pues, en forma de resistencia y revolución, sino que dispone así de una expresión *institucional.*

2. Pues, bien, en un régimen constitucional caracterizado por esos *cuatro elementos no* impera un soberano absoluto como el descrito por Hobbes. Es de suponer que Hobbes tampoco negaría esa apreciación, dado que él mismo considera la idea de un gobierno *mixto,* dotado de un *equilibrio de poderes,* como una vulneración de su principio del buen gobierno (véase *Leviatán,* parte II, cap. 29, pág. 170 [pág. 267], y parte II, cap. 18, pág. 92 [pág. 148]): los derechos y los poderes del soberano deben descansar en las *mismas* manos y deben ser inseparables.

a) A veces, no obstante, Hobbes emplea un argumento circular en forma de *dialelo* cuando se refiere al soberano: debe existir un poder ilimitado como ése porque, si el supuesto soberano fuese limitado, debe-

1. Véase Gordon Wood, *The Creation of the American Republic,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969, págs. 260 y sigs.

ría ser limitado por una agencia superior y, entonces, *esa* agencia sería ilimitada. Éste es un argumento sugerido en dos lugares: primero (pág. 107 [pág. 169]), cuando Hobbes dice: «Cuando alguien, pensando que el poder soberano es demasiado grande, trate de hacerlo menor, debe sujetarse él mismo al poder que pueda limitarlo, es decir, a un poder mayor». Y, luego, al argumentar que el Soberano no está sometido a las leyes, Hobbes dice que es un error pensar que Soberano está sujeto a legislación alguna (pág. 169 [pág. 266]): «Este error, que coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez y un poder para castigarlo; ello equivale a hacer un nuevo soberano».

No está *claro* que la intención de Hobbes fuera la de establecer un argumento circular en este punto, pero, según parece, olvidó hacer dos distinciones cruciales:

i) La distinción entre poder *supremo* (o final) y poder *ilimitado:* el Congreso puede ser la autoridad legislativa *suprema* en materia de elaboración y promulgación de legislación *ordinaria,* pero su poder *no es ilimitado:* está sujeto a vetos, al control judicial de constitucionalidad, a las limitaciones constitucionales, etc.

ii) La distinción entre la idea de un soberano *personal* o de una agencia a la que *todos* obedecen y que, por consiguiente, no obedece a *nadie* (la definición que hizo Bentham de «soberano»), y la idea de un *sistema legal* definido por un conjunto de *normas* que especifican un régimen constitucional. Este sistema de normas contiene ciertas reglas *básicas* o *fundamentales* que sirven para definir qué normas son *válidas,* y estas normas básicas son luego aceptadas y seguidas, de forma deliberada y pública, por los diversos órganos constitucionales. Tenemos que distinguir, pues, entre la idea de un soberano *personal* (o un órgano soberano) a quien se le reconoce una obediencia debida y que, a su vez, no obedece a nadie, y la idea de un *sistema constitucional* revelada a partir de ciertas *normas básicas* que todos (o suficientes personas) aceptan y usan para dirigir su conducta.[2]

b) Pues, bien, el sentido de estas distinciones es que, gracias a ellas, podemos ver que, en un régimen democrático constitucional (como el estadounidense) no hay ningún soberano personal (como lo entendían Hobbes o Bentham) ni tampoco existe un único órgano o agencia constitucional que sea supremo *e* ilimitado en todas las materias. Hay dife-

2. A propósito de estas distinciones, véase H. L. A. Hart, *The Concept of Law,* Oxford, Clarendon Press, 1965, págs. 64-76 y 97-114 (trad. cast.: *El concepto de derecho,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2ª ed., 1968).

rentes poderes y organismos a los que se asignan tareas y autoridades diferentes, y a los que se dispone de manera que puedan controlarse unos a otros por ciertas vías (mediante el equilibrio de poderes, etc.).

3. Para que un sistema constitucional de este corte funcione, requiere una *cooperación* institucional, cuya concepción ha de ser entendida y aceptada por quienes participan en dichas instituciones y las hacen funcionar. Esto conecta con lo que dijimos anteriormente (en la lección III) sobre la nula cabida que una noción de obligación moral tiene en la concepción política de Hobbes, lo que interpretamos como que:

i) Hobbes no deja lugar a una noción de *autolimitación razonable* en el sentido de una disposición a renunciar a beneficios permanentes y a largo plazo, que son beneficios desde el punto de vista del interés personal propio y racional (en el sentido de Hobbes),

ii) y que Hobbes no deja lugar a un *sentido de equidad* o imparcialidad, como ejemplifica el hecho de que no haga referencia alguna a la equidad de las condiciones de fondo de los pactos vinculantes. Hobbes casi llega a decir: a cada uno, según su potencial (racional) de amenaza.

Estas dos nociones —la de autolimitación razonable y la de equidad— son esenciales para el concepto de *cooperación social,* en el que la cooperación se entiende como algo distinto de la mera coordinación social y la actividad social organizada. La idea de cooperación implica una noción de *mutualidad y reciprocidad* (otro modo de referirse a la equidad), y una disposición de cada uno a hacer la parte que le toca, *siempre que* otros (o un número suficiente de esos otros) hagan la suya (otra forma de referirse a la autolimitación razonable).

4. A la luz de estos comentarios, podemos interpretar la parte de la doctrina de Hobbes en la que éste califica a las personas como no *aptas* para la sociedad del modo siguiente: significa que las personas no son *capaces* de una *cooperación* social en el sentido en el que ésta se define más arriba. Aunque Hobbes sostiene que es *racional* para cada uno de nosotros ser razonables (es decir, acatar las leyes de naturaleza, entendidas como artículos de paz) cuando otras personas también lo son, Hobbes supone que las personas carecen de apegos, deseos, etc., para actuar a partir de principios de autolimitación razonable o de mutualidad (equidad) por el mero valor de dichos principios. Tales *deseos razonables* (como podríamos denominarlos) no desempeñan papel alguno en su descripción de la psicología humana, cuando menos, en lo que a las cuestiones políticas respecta. Puede que Hobbes no necesite negar la existencia de esos deseos, pero le basta con decir que son demasiado *débiles y poco fiables* como para que importen. En cualquier caso, en la

caracterización que hace Hobbes de la razón práctica como racionalidad, aquéllos no tienen cabida.

Aun si rechazamos la doctrina de Hobbes, lo que sí podemos hacer es ver cómo podría reformularse su enfoque del contrato social para que no sirviera únicamente para proporcionarnos una perspectiva desde la que las instituciones políticas pueden ser entendidas como colectivamente racionales, sino también para facilitarnos un marco dentro del que se pueda definir o esbozar el contenido de las nociones esenciales para la cooperación social (la autolimitación razonable y la equidad). Lo que nos lleva a Locke.

HOBBES, LECCIÓN IV: APÉNDICE A

Notas repartidas en clase: Función y poderes del Soberano

A. La función del soberano

1. La función del soberano consiste en estabilizar la vida civil para que ésta se desarrolle en un estado de paz y concordia. Y aunque las leyes del soberano pueden no ser siempre buenas (y, de hecho, pueden ser a menudo malas), el estado de paz civil siempre será mejor que el Estado de Naturaleza, que fácilmente degenera en un Estado de Guerra mutuamente destructivo.

2. Hay ciertas analogías entre la explicación que da Hobbes de por qué la celebración de pactos no puede suprimir la inestabilidad destructiva del Estado de Naturaleza y el hoy en día conocidísimo problema del «dilema del prisionero». Éste es un ejemplo que ilustra los problemas que pueden presentarse en un juego de dos personas, no cooperativo, de suma no nula, con información perfecta y no iterado (véase la figura 4).

a) Nótese que la estrategia «confesar» es dominante sobre la de «no confesar». Esto significa que el primer detenido sale ganando si confie-

	Detenido 2 no confiesa	*Detenido 2 confiesa*
Detenido 1 no confiesa	2, 2	10, 0
Detenido 1 confiesa	0, 10	5, 5

FIGURA 4. Dilema del prisionero (3)

sa sea cual sea la acción (de las dos posibles) que tome el segundo. Y el segundo detenido sale igualmente ganando si confiesa sea cual sea la acción que el primero decida tomar.

b) El par de estrategias que se forma cuando ambos detenidos eligen confesar es estable porque cuando cualquiera de ellos conoce la estrategia decidida por el otro (confesar), sale ganando si él confiesa a su vez. Así pues, la celda inferior derecha es la única celda estable.

c) Pero el resultado de que ambos detenidos sigan sus estrategias individualmente racionales y confiesen es una situación en la que ambos salen perdiendo: ambos estarían mejor si pudieran ponerse de acuerdo para no confesar y lograran hacer cumplir ese acuerdo.

d) Que tal acuerdo necesite un mecanismo externo que obligue a su cumplimiento queda demostrado por el hecho de que ambos detenidos están, cuando menos, tentados a romperlo, y que, obviamente, la tentación aumenta o disminuye en función de lo mucho o poco que hay en juego.

3. La explicación que da Hobbes de por qué los pactos en el Estado de Naturaleza son en general inválidos (cap. 14, pág. 68 [pág. 112]) se asemeja a la situación de un dilema del prisionero: si la parte que actúa primero cumple el acuerdo, la otra parte, sabedora de esto, tiene un incentivo para no cumplirlo. La tentación de no cumplir puede llegar a ser muy grande, como demuestra el problema de los acuerdos de limitación de armamentos. El país que logre engañar al otro podría acabar haciéndose con un imperio y, como el otro sabe esto, teme racionalmente limitar su propio arsenal armamentístico.

4. Así pues, la perspectiva de Hobbes es que la condición general de la humanidad es tal que no admite más que dos estados estables: el Estado de Naturaleza (que es un Estado de Guerra) y el Estado del Leviatán, un estado de paz civil mantenida por un soberano eficaz y equipado con todos los poderes que Hobbes dice que éste debe tener. Los motivos por los que el Estado de Naturaleza (que es un Estado de Guerra) y el Estado del Leviatán son los dos únicos estados estables son ex plicados por Hobbes con argumentos análogos a los que definen las situaciones caracterizadas por un dilema del prisionero. No obstante, hay que tener cuidado: el Estado de Naturaleza es mucho más complejo, como dejaría claro un análisis más a fondo del mismo. Así, por ejemplo, Hobbes concibe el Estado de Naturaleza como un juego iterado (repetido) de dilema del prisionero, lo que introduce otras consideraciones o factores adicionales. A propósito de esto, véase su réplica a los *necios* del cap. 15, págs. 72 y sigs. [págs. 119 y sigs.].

B. El problema a resolver:

1. Desde el punto de vista de Hobbes, lo que debemos hacer si impera un Estado de Naturaleza, es extraemos a nosotros mismos de ese estado y trasladarnos a un Estado del Leviatán. Y debemos hacerlo a pesar de que, en el Estado de Naturaleza, los pactos entre individuos colocan a las partes en un dilema análogo al de la situación que describe el dilema del prisionero.

2. Para que este proceso de extracción tenga éxito, deben solventarse antes tres problemas:

a) Debe definirse un estado social mutuamente beneficioso y pacífico que sea reconociblemente mejor para cada individuo que el Estado de Naturaleza. Esto se consigue mediante las leyes de naturaleza y mediante la idea de un soberano efectivo: si este soberano es mínimamente racional y reconoce su propio bien, promulgará leyes buenas (o, como mínimo, suficientemente buenas).

b) Como ya se ha indicado, en cuanto existe un Soberano efectivo, se estabiliza el estado de paz civil, el Estado del Leviatán. Esto lo consigue siendo precisamente un soberano eficaz, porque cuando tal Soberano existe, los ciudadanos cuentan con un motivo suficiente para confiar en que otras personas acatarán también las leyes de naturaleza y las normas promulgadas por el soberano. La naturaleza general de las motivaciones humanas no varía, sino todo lo contrario: es precisamente por esas motivaciones por las que los ciudadanos pasan a tener razones válidas para ceñirse a sus pactos. El conocimiento público de la existencia de un soberano efectivo resuelve el problema de la inestabilidad. El soberano hace posible que permanezcamos en la celda superior izquierda de la matriz del juego del dilema del prisionero y que no nos quedemos atrapados en la casilla inferior derecha.

c) Ese proceso de extracción debe llevarnos a un Estado del Leviatán. Hobbes imagina dos modos de que eso ocurra. Uno es que se haga presente un soberano efectivo por medio de una conquista (es decir, por adquisición) u otro proceso similar. El otro es que se instaure un Soberano efectivo por contrato social (es decir, por institución).

3. Pero ¿cómo es posible que se materialice el proceso de extracción a través de un soberano establecido por institución, por contrato social? ¿O hablamos acaso de un proceso meramente teórico a juicio de Hobbes *y*, por consiguiente, pensado únicamente como perspectiva desde la que los ciudadanos puedan entender por qué cada uno de ellos tiene motivos suficientes para querer que un soberano efectivo ya vi-

gente continúe existiendo y, por consiguiente, para acatar las leyes de tal Soberano cuando éste existe?

4. Es posible que Hobbes pensara que ese proceso de extracción a través del contrato social podría obrar del modo siguiente:

a) Dado que todo el mundo en un Estado de Naturaleza reconoce que el acatamiento general de las leyes de naturaleza es colectivamente racional (y, por consiguiente, también es racional para cada individuo por separado) y que un soberano efectivo resulta necesario para garantizar un Estado del Leviatán (estable), cada persona pacta con todas las demás (excepto el soberano), por un lado, autorizar al soberano (designado) y, por otro, hacerse dueña de todas las acciones de éste, a condición de que otras también lo hagan.

b) Desde el momento en que se suscribe y se reconoce públicamente el contrato social, ninguna persona que contemple la posibilidad de no adherirse a él puede suponer ya que, a partir de ese instante, no se vayan a imponer sanciones suficientemente severas para garantizar un cumplimiento generalizado del mismo. La reputación de poder es poder, lo que significa que el reconocimiento público y general de que el contrato social ha entrado en vigor puede dar a todos los individuos, a juicio de Hobbes, motivos suficientes para creer que, a partir de entonces, el soberano designado será eficaz (o que probablemente lo será). Cuando la probabilidad es suficientemente elevada, se obtiene un acatamiento generalizado. Y con el paso del tiempo, a medida que se demuestra la eficacia del soberano, esa probabilidad aumenta. Al final, todo el mundo tiene poderosos motivos inductivos para creer que el soberano es y será efectivo. (¿Resulta plausible esta línea de razonamiento?)

5. Como podemos ver, el soberano no es una de las partes que suscribe el contrato social según lo describe Hobbes. Pero ése no es en realidad el punto crucial, porque cuando el Soberano es instaurado por adquisición, éste se convierte en una de las partes que suscribe el pacto de adquisición: cap. 20, págs. 103 y sigs. [págs. 163 y sigs.]. Lo que sí resulta crucial es que tanto en la autorización por contrato social como en el pacto por sumisión ante un vencedor, quienes devienen súbditos aceptan la capacidad discrecional de decisión del soberano y renuncian a beneficio de éste al derecho a gobernarse a sí mismos, es decir, a ejercer su propio criterio (por ejemplo, a la hora de juzgar la bondad o no de las leyes y las políticas del soberano, o de expresar sus opiniones sobre éstas en voz alta).

6. Así pues, quizá sea mejor (¿o no?) decir que, en Hobbes, el contrato social es una noción puramente teórica: el resultado final de am-

bas formas de instauración del soberano es el mismo, a efectos prácticos. Con independencia de cómo haya sido históricamente establecido dicho soberano, los ciudadanos se hallan igualmente sometidos al criterio discrecional de éste y tienen desde ese momento las mismas razones para acatar la autoridad del mismo: asegurarse un Estado del Leviatán estable y conjurar los males del Estado de Naturaleza.

C. La relación entre la justicia y el bien público:

1. ¿Cómo debemos interpretar las repetidas afirmaciones de Hobbes en el sentido de que, aunque las normas promulgadas por el soberano son necesariamente justas y el soberano no puede dañar a sus súbditos, éste puede sin embargo dictar leyes que no sean buenas, sino malas, y puede causar iniquidad? Pues debemos simplemente distinguir entre la justicia y la bondad de las leyes del soberano para que esas afirmaciones no sean incompatibles.

2. Cuando Hobbes dice que las leyes del Soberano son necesariamente justas, no quiere decir, en mi opinión, que lo que hace que sean justas sea el mero hecho de que el soberano dispone de poder efectivo. La existencia de un soberano eficaz no modifica el contenido de las leyes de naturaleza. Éstas son invariables y se hallan arraigadas en la realidad profunda y general de la naturaleza humana y en las circunstancias normales de la vida humana. El papel del soberano (véase el punto A anterior) consiste en estabilizar la vida civil y convertirla en un entorno seguro para que nosotros cumplamos con nuestros pactos, y eso los valida. La tercera ley de naturaleza, la referida al fundamento de la justicia, que es el cumplimiento de los pactos, no es una creación del soberano.

3. Las leyes del soberano son justas (y, al mismo tiempo, el soberano no puede dañar a un súbdito suyo) porque aquél surge de una autorización o de un pacto de sumisión. Esa autorización o ese pacto confieren al soberano todos los poderes necesarios para convertirlo en un agente eficaz. Así pues, en cualquiera de esos dos casos, los poderes del soberano están autorizados por un pacto válido en el que se autoriza todo lo que el soberano hace. De ahí que, en virtud de la tercera ley de naturaleza, las promulgaciones y los actos del soberano sean justos. Véase el cap. 30, págs. 181 y sigs. [págs. 285 y sigs.].

4. Aun así, el soberano puede dictar leyes que no sean buenas y hacer cosas que dañen el Estado o el bien público. Porque el bien público consiste, a grandes trazos, en el fomento de aquellas instituciones y condiciones sociales bajo las que unos ciudadanos racionales pueden actuar para procurarse su propia conservación y los medios necesarios

para una vida confortable. Y, como es lógico, en lo referido a esas instituciones y condiciones sociales, el soberano, como humano que es, puede confundirse o cometer errores graves, ya sea por ignorancia o, claro está, por orgullo y vanagloria, u otros motivos por el estilo.

HOBBES, LECCIÓN IV: APÉNDICE B

A *propósito del contraste entre* De cive *y el* Leviatán *en cuanto al acto de institución del soberano*

1. Como ya se ha señalado anteriormente, Hobbes describe el contrato social que instituye al soberano de forma distinta en ambas obras. En la primera, dice que *renunciamos* a nuestros derechos; en la otra, que autorizamos al soberano como agente nuestro. De ahí que el sistema formal de nociones sea diferente.

2. A primera vista, el cambio entre una y otra versión parece afectar a la concepción que Hobbes tenía de la unidad de la sociedad: aparentemente, aporta más unidad, ya que una misma persona pública es el *agente* autorizado por todos *nosotros*.

3. Pero, aunque las nociones formales empleadas para describir el pacto son diferentes y acaban produciendo una mayor unidad en ese sentido puramente formal, Hobbes *fuerza* tanto la que sería la acepción habitual de autorización —es decir, el hecho de comisionar a alguien para que ejerza como nuestro agente— que, finalmente, no existe diferencia *material* o *sustantiva* alguna entre ambas versiones.

4. Esto es así porque:

a) La autorización es prácticamente integral: *cedemos* al Soberano el derecho a *gobernarnos,* lo que va mucho más allá de comisionar a otra persona como agente nuestro.

b) Tiene carácter *permanente* e *irrevocable,* a diferencia de una autorización (al menos, según se entiende normalmente ésta).

c) Cedemos incluso nuestro *derecho a juzgar* si el soberano está haciendo adecuadamente (racionalmente) aquello para lo que fue autorizado: algo que tampoco se prevé en ninguna autorización normal.

d) En el fondo, la autorización del soberano a la que se refiere Hobbes es, tal como la describe, una *sumisión (u?)* un pacto mutuo de dicha sumisión: sometemos todas y cada una de nuestras voluntades a la del soberano, y todas y cada una de nuestras opiniones a las del Soberano.

(Cita de los puntos a-d: cap. 17, pág. 142 de la edición de Schneider, págs. 87-88 de la edición original [págs. 140-141].)

e) La autorización tiene exactamente las mismas consecuencias formales y facilita al soberano los mismos poderes que un pacto de sumisión concede a un conquistador victorioso.

f) Tanto en el soberano por autorización como en el que lo es por adquisición, el motivo subyacente es el *miedo:* en el primer caso, el miedo mutuo; en el segundo, el miedo al conquistador vencedor. Así pues, a efectos prácticos, el contrato social —comoquiera que se describa— es un *Pacto de Sumisión.*

(Cita de los puntos e-f: cap. 20, pág. 163 de la edición de Schneider, pág. 102 de la edición original [págs. 162-163].)

APÉNDICE: ÍNDICE ANALÍTICO SOBRE HOBBES

[Las páginas referenciadas corresponden a la edición de Schneider][1]

Libertad

1. *Libertad:* **Concepto físico de ausencia de impedimentos** *externos* al **movimiento, denominado por Hobbes libertad** *natural:* págs. 170 y sigs., véase pág. 212 [cap. 21, véase cap. 26]
   y deliberación: pág. 59 [cap. 5]
   y libre albedrío: págs. 171 y sigs. [cap. 21]
   hombre libre, df: pág. 171 [cap. 21]
   relación con el poder, ausencia de impedimentos internos: pág. 171 [cap. 21]
   sólo existe auténtica libertad de la persona, del hombre, no de la voluntad o de otra cosa que no sea una persona, un hombre: pág. 171 [cap. 21]
2. *Libertad y Derecho:* Contrapuestos a Ley y Obligación: págs. 228 y sigs. [cap. 26]
3. *Libertad de los súbditos:* págs. 170-180 y 212 y sigs. [caps. 21 y 26]
   i) Libertad por silencio de ley, libertad entendida como exención a la ley: págs. 172 y sigs., 228 y sigs., véanse 221 y sigs., y 228; algunas enumeradas en pág. 173 [caps. 21 y 26]
   ii) Verdaderas libertades del súbdito, df: pág. 175, véanse págs. 117 y sigs. [caps. 21 y 14]
   — puede resistirse al castigo del soberano: pág. 176 (véase pág. 117 a

1. Hobbes, *Leviathan, Parte I y Parte II,* Herbert W. Schneider (comp.), Nueva York, Library of Liberal Arts, 1958.
* Se añade entre corchetes (para facilitar su consulta en las ediciones castellanas del libro) el capítulo al que corresponden dichas páginas. *(N. del t.)*

propósito de la *nulidad* de los contratos que estipulen lo contrario) [caps. 21 y 14]

— puede resistirse a una exigencia de confesión: pág. 176 (véase pág. 117 a propósito de la *nulidad* de los contratos que estipulen lo contrario) [caps. 21 y 14]

— puede rehusar una misión peligrosa si no está en juego la defensa del Estado: pág. 177 y 289 y sigs. [caps. 21 y «Resumen y conclusión»]

— quienes se rebelan en solitario o en grupo en defensa propia no promueven un acto injusto: págs. 177 y sigs. [cap. 21]

— incluye el derecho a ser honrado por los propios hijos, pues no es necesario ceder tal derecho al poder soberano: pág. 267 [cap. 30]

Libertad del Estado o libertad de los súbditos: págs. 174 y sigs. [cap. 21]

No es posible otorgar libertades incompatibles con el poder soberano (son nulas): pág. 179 [cap. 21]

La Libertad de Naturaleza se recupera automáticamente en el momento en que el soberano rinde su soberanía a otro: pág. 180 [final del cap. 21]

La obligación de los súbditos dura sólo en tanto que el soberano pueda protegerlos: págs. 179 y sigs. [cap. 21]

El fin de la ley es limitar las libertades naturales para que éstas puedan complementarse: págs. 212 y sigs. [cap. 26]

Libertad y equidad: es de equidad que, en todo aquello que no esté regulado por el Estado, cada hombre pueda gozar por igual de su libertad natural: pág. 228 [cap. 26]

Libertad de conciencia: 17-20 (a propósito de la inquisición, etc.)

Derecho del soberano a limitarla: págs. 18 y sigs.

Derecho a educar a los propios hijos: pág. 267 [cap. 30]

¿Limita al soberano o quiso decir Hobbes que un soberano que hace *buenas leyes* la permite?

4. Libertades a las que no se puede renunciar por pacto:
   i) el derecho a ser honrado por los propios hijos: pág. 267 [cap. 30]
   ii) el derecho que los hombres tienen por naturaleza a protegerse a sí mismos: pág. 179 [cap. 21]

   (de ahí que la obligación para con el soberano cese en el momento mismo en que el poder de éste se viene abajo [o es cedido a otro]: pág. 180 [cap. 21])

5. Temor y libertad, coherentes: pág. 171 [cap. 21]

Justicia

Justicia, ciencia natural de la: única ciencia que los soberanos necesitan para gobernar: pág. 287 [cap. 31]

Justicia, fundamento y origen de la: que los hombres cumplan los pactos que celebran: 3' ley de naturaleza: incumplir la cesión de derechos realizada a través de un pacto es una injusticia y un absurdo: págs. 111, 119 y sigs., 122 y 212; réplica a los *necios:* págs. 120-123 [caps. 14, 15 y 26]

Por qué para que exista injusticia tiene que erigirse un poder soberano: porque si no, la confianza y los pactos mutuos no son válidos: pág 120, véase pág. 115 [caps 14 y 15]; donde no hay un poder común, no hay ley ni justicia: pág. 108 [cap. 13]

Lo que cada uno quiere tener como tal nadie puede decir que sea injusto;* la justicia comparada con las reglas de un juego: pág. 272, véanse págs. 146 y 212 [caps. 30, véanse caps. 18 y 26]

La justicia entendida como el cumplimiento de los pactos es una ley de naturaleza: págs. 122 y 139; es injusto realizar promesas contrarias a las leyes de naturaleza: pág. 116; quien cumple las leyes de naturaleza es justo: pág. 131 [caps. 14, 15 y comienzo del 16]

Justicia aplicada a las personas y a su carácter: págs. 123 y sigs., y 215 [caps. 15 y 26]

Justicia aplicada a las acciones: págs. 123 y sigs. [cap. 15]

justicia conmutativa: págs. 124 y sigs. [cap. 15]

justicia natural: págs. 129 y sigs., 216, 190 y 194 y sigs. [caps. 15, 26 y 23]

justicia distributiva: págs. 124 y sigs., y 225 [caps. 15 y 26]

precio justo (valor): pág. 125 [cap. 15]

La justicia como recta razón descansa en el criterio convencional: pág. 46 (véanse a propósito de lo bueno: págs. 53 y 54) [caps. 5 y 6]

Justicia a través de un arbitrio: pág. 125 [cap. 15]

La justicia como aquello que viene definido por la ley (existente):

Justo = quien en sus acciones observa las leyes de su país: pág. 39 [cap. 4]

Las leyes como normas de lo que es justo e injusto: págs. 211; 7; 15 [cap. 26]

* O, lo que es lo mismo: «Lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos» [pág. 285 de la edición castellana aquí citada]. *(N. del t.)*

El soberano y sus poderes

1. El *objeto del contrato social* es la instauración del soberano: págs. 139, 143, 147, 150, 159, 176 y 262 [caps. 17, 18, 19, 21 y 30]
   El Estado de Naturaleza como causa y origen de los prerrequisitos del soberano: págs. 139-142 [cap. 17]
   contrato social: definición formal y material: págs. 142 y 143 y sigs. [caps. 17 y 18]
2. *Derechos y poderes del soberano:* págs. 144-150 [cap. 18]
   (Generales)
   Tan grandes como puedan imaginarse: pág. 169; tan ilimitados como una autoridad otorgada sin restricciones: págs. 135, 142, 181, 252 y 151 y sigs. [caps. 20, 16, 17, 22, 29 y 18]
   Los poderes son los mismos residan donde residan: págs. 151 y 152 [cap. 19]
   Poderes e instauración no revocables: págs. 144 y sigs. [cap. 18]
   Argumento circular en defensa de un soberano absoluto: pág. 170 y 225 [cap. 21 y 26]
   Contra el equilibrio de poderes (en la constitución): pág. 259 [cap. 29]
   Derechos de sucesión: págs. 159-162 y 180 [caps. 19 y 21]
   Las concesiones de derechos que efectúa el soberano deben entenderse como coherentes con el poder soberano: pág. 179 [cap. 21]
3. *Derechos y poderes del soberano*
   (Poderes *particulares)*
   El soberano no puede ser castigado: pág. 147; no está sujeto a la ley civil: págs. 211 y sigs., *y* 254 y sigs. [caps. 18, 26 y 29]
   El soberano tiene derecho a *juzgar los medios* necesarios para la paz y la guerra: págs. 147 y sigs. [cap. 18]
   El soberano tiene poder para regular las *expresiones públicas y* los *libros:* págs. 147 y sigs. [cap. 18]
   El soberano determina las reglas y la definición de propiedad *(propriety y property):* pág. 148 y 198 y sigs.; y del comercio y los contratos: págs. 200 y sigs. [caps. 18 y 24]
   El soberano tiene autoridad judicial: pág. 148 [cap. 18]
   El soberano tiene derechos para nombrar, recompensar y dispensar honores: pág. 149 [cap. 18]
   El soberano es el legislador de las leyes: pág. 211 y sigs. [cap. 26]
   El soberano juzga qué usos y costumbres son razonables: pág. 212 [cap. 26]

El soberano determina las libertades existentes por silencio de ley: págs. 173 y 228 [caps. 21 y 26]

El soberano determina qué ha de ser obedecido como ley divina: págs. 226 y sigs. (cuando no sea contrario a la ley moral: pág. 226) [cap. 26]

4. *Cargo y deberes del soberano*

El soberano, limitado por las leyes de naturaleza: págs. 158, 173, 182, 244, 262, 270 y 199 [caps. 19, 21, 22, 28, 30 y 24]

El soberano no puede tratar injustamente a los súbditos ni ocasionarles daño: págs. 144, 146, 173 y 178 [caps. 18 y 21]

... pero sí causarles iniquidad: págs. 146 y 199 [caps. 18 y 24]

... y puede errar en materia de equidad: pág. 219 [cap. 26]

Es deber del Soberano hacer buenas leyes: págs. 262, 271 y sigs., *y* 275 y sigs. [cap. 30]

Qué son buenas leyes: pág. 271 y sigs.; véase def. de bien y mal: 15, págs. 53 y sigs., 131 y sigs., 253 y sigs.; y 46 [caps. 30, 6, 15, 29 y 5]

Elaborar leyes, una facultad racional del Estado: págs. 259, 23 y 214 [caps. 29 y 26]

El soberano es juez de lo bueno y lo malo a través de la ley civil: págs. 253 y 259 [cap. 29]

La seguridad de las personas, fin de las leyes del soberano: pág. 262, y por providencia general: pág. 267 [cap. 30]

El bien del soberano y el de las personas son inseparables: pág. 272

El soberano es un árbitro apto, tal como se acuerda en el contrato social: pág. 194; véanse págs. 129, 46 y 274 [caps. 23, 15, 5 y 30]

Leyes de naturaleza

0. Def. de ley de naturaleza = precepto o norma establecida por la razón, en virtud de la cual se nos prohíbe hacer lo que pueda destruir nuestra vida, etc.: cap. 4, parágrafo 3
1. Las leyes de naturaleza imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas: parte I, cap. 15, parágrafo 25 (pág. 130 de la edición de Schneider)
2. Estas leyes se resumen en: «No hagas a otro...», etc.: parte I, cap. 15, parágrafo 26
3. Las leyes de naturaleza vinculan *in foro interno* al deseo de que sean acatadas: parte I, cap. 15, parágrafos 27-28

4. La ciencia de las leyes de naturaleza es la única y verdadera filosofía moral: parte I, cap. 15, parágrafo 30
5. Las leyes de naturaleza son indebidamente llamadas así, pues se trata simplemente de conclusiones acerca de lo que conduce a nuestra conservación: cap. 15, parágrafo 30

Contenido de las Leyes de Naturaleza

1. Primera y segunda leyes: i) buscar la paz y seguirla, ii) renunciar al derecho a todas las cosas a condición de que la renuncia sea recíproca. Éstas son ramas de la norma general que nos ordena esforzarnos por la paz: cap. 14, parágrafos 6-7
2. Tercera ley: cumplir los pactos celebrados: cap. 15, parágrafos 1-3
   Def. de pacto y de la validez de éste: cap. 14, parágrafos 12-29; cap. 15, parágrafo 3
   Justicia: cap. 15, parágrafos 1-9
   Réplica a los necios: cap. 15, parágrafo 4
3. Leyes 4a a la 10a: nos ordenan virtudes y disposiciones para una asociación sociable razonable: cap. 15, parágrafos 10-18
4. Leyes 1 la a 19a: preceptos de equidad y justicia natural: cap. 15, parágrafos 17-25

LOCKE I

SU DOCTRINA DE LA LEY NATURAL

§ COMENTARIOS INTRODUCTORIOS

1. R. G. Collingwood, filósofo de comienzos del siglo xx, dijo: «La historia de la teoría política no es la historia de diferentes respuestas a una única pregunta, sino la historia de un problema en cambio más o menos constante, cuya solución va cambiando con él».[1] Este interesante comentario no deja de parecer un poco exagerado, pues hay una serie de preguntas básicas que aún seguimos formulándonos. Por ejemplo:

¿Cuál es la naturaleza de un régimen político legítimo?
¿Cuáles son los fundamentos y los límites de la obligación política?
¿Cuál es la base de los derechos, si es que tienen alguna? Etc.

Pero cuando estas preguntas surgen en diferentes contextos históricos, pueden ser abordadas de formas distintas, y, de hecho, diferentes autores las han enfocado desde puntos de vista diversos, según su visión respectiva de los mundos, problemas y circunstancias políticas y sociales en los que viven o vivieron. Para comprender sus obras, pues, hemos de apreciar cuáles son esos puntos de vista y cómo condicionan el modo en que cada autor interpreta y analiza las preguntas que se plantea.

Así entendido, el comentario de Collingwood nos ayuda a buscar las respuestas que diferentes autores han dado a sus propias preguntas (no las nuestras). Para ello, debemos intentar introducirnos mentalmente todo lo posible en el esquema de ideas de cada autor y esforzarnos por entender el problema que pretendían abordar y la solución que propu-

1. R. G. Collingwood, *An Autobiography,* Oxford, Clarendon Press, 1939, pág. 62 (trad. cast.: *Autobiografía de R. G. Collingwood,* México, Fondo de Cultura Económica, 1953).

sieron para él desde su punto de vista (no desde el nuestro). Cuando hacemos esto, solemos sorprendernos al comprobar que sus respuestas a sus preguntas fueron mejores de lo que habríamos supuesto de otro modo. De hecho, creo que, dada su forma de pensar y los problemas de su tiempo, los autores que aquí comentamos —Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Mill y Marx— ofrecieron respuestas muy buenas (aun no siendo perfectas) a las preguntas que llamaron su atención. Por eso continuamos leyendo sus textos y encontramos sus tesis tan instructivas.

2. Las críticas que haré aquí no irán encaminadas a señalar falacias o incoherencias en el pensamiento de Locke o en el de Mill, por ejemplo, sino, más bien, a examinar unos cuantos aspectos básicos en los que —desde nuestro punto de vista y en lo que a nuestras propias preguntas o problemas respecta— las respuestas o soluciones ofrecidas por estos pensadores no nos resultan del todo aceptables, por instructivas que sean. Así pues, a la hora de analizar estos autores, nuestro primer empeño es comprender lo que dicen e interpretarlos del mejor modo que su propio punto de vista parece permitir. Sólo entonces nos consideraremos preparados para juzgar su solución desde nuestro punto de vista. Creo sinceramente que, si no nos guiamos por estas directrices a la hora de leer las obras de esos seis filósofos, seremos incapaces de tratarlos como los autores concienzudos e inteligentes que fueron, unos autores que, por otra parte, podemos considerar, cuando menos, como nuestros iguales en todos los sentidos esenciales.

A la hora de abordar la obra de Locke,[2] no consideraré más que una única dificultad, como es la que se desprende del hecho de que —tal

2. Las siguientes son fuentes secundarias sobre Locke de especial utilidad: Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's «Two Treatises of Government»*, Princeton, Princeton University Press, 1986, y *Locke's Two Treatises of Government*, Londres, Unwin, 1987; Michael Ayres, *Locke: Epistemology-Ontology*, 2 vols., Londres, Routledge, 1991; Joshua Cohen, «Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State», *PAPA*, otoño de 1986; John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; Ruth Grant, *John Locke's Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Peter Laslett, «Introduction», en Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, Student Edition, 1988; John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Wolfgang von Leyden (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1954; C. B. MacPherson, *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970); J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 2 vols. (en el vol. 1, págs. 183-198); Peter Schouls, *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*, Nueva York, Oxford University Press, 1980; John Simmons, *The Lockean Theory of*

como ésta aparece descrita en el *Segundo ensayo*— la doctrina del contrato social de Locke podría permitir o incluso justificar la existencia de desigualdades entre individuos en lo que a sus libertades y sus derechos políticos básicos se refiere. Así, por ejemplo, el derecho al voto queda restringido por un requisito de posesión de propiedad. La constitución que él imagina es la de un Estado de clases, donde el mando político es ejercido en exclusiva por quienes poseen una cierta cantidad de propiedad (valorada en un mínimo de 40 chelines, lo que, en tiempos de Locke, venían a ser aproximadamente 1,8 hectáreas de terreno cultivable). El cómo esto (un Estado de clases) resulta permisible en su doctrina es algo que examinaremos en la tercera lección sobre Locke.

Pero antes de que podamos siquiera plantear esa cuestión, debemos comprender su doctrina desde su mejor perspectiva posible. Recordemos aquí aquel aforismo de J. S. Mill: «Una doctrina no puede juzgarse si no es en su mejor versión».[3]

3. A tal objeto, debemos preguntar qué problema ocupa especialmente a Locke (y a cada uno de los otros pensadores) y por qué. Hobbes, por ejemplo, se interesa por el problema de la guerra civil entre sectas religiosas enfrentadas, agravada por el conflicto entre intereses políticos y de clase. En su doctrina contractual, Hobbes sostiene que todas las personas tienen suficientes motivos racionales —arraigados en sus intereses más fundamentales— para crear por acuerdo mutuo un Estado (o Leviatán) con un soberano eficaz, dotado de poderes absolutos, y para apoyar a dicho soberano allí donde ya exista uno. Estos intereses básicos comprenden no sólo nuestro interés por conservarnos y por obtener los medios necesarios para una vida confortable, como dice Hobbes, sino también —y esto es importante para Hobbes, que escribió su obra en una época particularmente religiosa— el interés religioso trascendente por nuestra salvación. (Un interés religioso trascendente es aquel que puede anular todos los intereses seculares.) Dando estos intereses por básicos, Hobbes considera que es racional para to-

---

Rights, Princeton, Princeton University Press, 1992, y *On the Edge of Anarchy,* Princeton, Princeton University Press, 1993; Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979; James Tully, A *Discourse on Property: John Locke and His Adversaries,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Jeremy Waldron, *The Right to Private Property,* Oxford: Clarendon Press, 1988, esp. el cap. 8, y «Locke, Toleration, and the Rationality of Persecution», en *Liberal Rights: Collected Papers,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

3. Véase el «Review of Sedgwick's "Discourse"», en Mill, *Collected Works,* vol. X, pág. 52.

dos nosotros aceptar la autoridad de un soberano absoluto existente y efectivo. Para él, ese soberano es la única protección segura frente a las luchas civiles destructivas y a la regresión degenerativa hacia el estado de naturaleza, la peor situación de todas.

El problema de Locke es completamente distinto y, como es de suponer, también lo son sus supuestos de partida: el propósito de Locke es ofrecer una justificación para la resistencia a la Corona dentro del contexto de una constitución mixta. Esta última es una constitución en la que la Corona tiene participación en la autoridad legislativa, y en la que, por consiguiente, el legislativo (es decir, el Parlamento) no puede ejercer la plena soberanía por sí solo. Éste era el problema que preocupaba a Locke porque él estuvo personalmente implicado en la Crisis de la Exclusión de 1679-1681, llamada así porque los primeros *whigs*, liderados por el conde de Shaftesbury, trataron de excluir de la sucesión al trono al hermano menor de Carlos II, Jacobo (entonces duque de York).

Jacobo era católico y los *whigs* temían que se hubiera propuesto implantar el absolutismo monárquico en Inglaterra y restaurar la fe católica por la fuerza y con la ayuda de Francia. Los *whigs* fueron derrotados en aquella crisis, en parte, porque se hallaban divididos a propósito de quién nombrar rey en lugar de Jacobo (el duque de Monmouth, hijo ilegítimo de Carlos, o Guillermo de Orange) y, en parte también, porque Carlos fue capaz de gobernar sin Parlamento gracias a la ayuda que le transfirió Luis XIV de Francia en forma de cuantiosos subsidios secretos.

4. Locke, que era médico por formación, conoció por primera vez al conde de Shaftesbury cuando fue llamado para atender al conde, a quien una enfermedad había obligado a guardar cama. A partir de entonces, trabaron una estrecha relación y, a partir de 1666, Locke fue miembro durante años del personal del aristócrata. Tenía un aposento en la Exeter House (la residencia londinense de Shaftesbury), situada en pleno Strand, y allí escribió en 1671 el primer borrador de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Los dos «Tratados» o *Ensayos sobre el gobierno civil* fueron redactados durante la Crisis de la Exclusión de 1679-1681 (y no en fecha posterior, concretamente en 1689, como se creyó durante un tiempo) a modo de folleto político en defensa de la causa *whig* contra Carlos II. Su fecha de redacción explica el tono y los temas allí tratados.[4]

4. Laslett cree que la mayor parte del *Segundo ensayo* fue escrita durante el invierno de 1679-1680, incluidos los capítulos 2-7, 10-14 y 19. No fue hasta principios de 1680,

Sir Robert Filmer,[5] un absolutista monárquico convencido que mantuvo vínculos personales con la iglesia y la corte, y que falleció en 1653, había escrito en defensa de la monarquía absoluta en tiempos de la guerra civil inglesa. La mayor parte de sus obras se publicaron entre 1647 y 1653, pero fueron posteriormente reeditadas en 1679-1680, momento en el que su más importante manuscrito, *Patriarcha,* fue publicado por primera vez. Sus escritos fueron muy influyentes entre 1679 y 1681, cuando Locke escribió sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil.* El fin filosófico declarado de Locke (véase la página del título del *Primer ensayo)* es atacar la defensa que hizo Robert Filmer de la posición monárquica y el modo en el que aquel autor justificó la atribución de un poder absoluto al rey: pues, según Filmer, dicho poder procede única y exclusivamente de Dios. Locke pretende demostrar que el absolutismo monárquico es incompatible con un gobierno legítimo. De forma muy resumida, podemos decir que, desde el punto de vista de Locke, el gobierno sólo puede surgir del consentimiento de las personas a él sujetas. Para él, estas personas son libres e iguales por naturaleza, amén de razonables y racionales. De ahí que no puedan acordar ningún cambio que no sea para mejorar su situación. Locke cree que el gobierno absoluto nunca puede ser legítimo, porque, a su juicio (contrario al del Hobbes), el absolutismo (monárquico) es aún peor que el estado de naturaleza. Véanse los 1190-94, esp. el ¶91, donde Locke distingue entre el estado de naturaleza ya

---

tras la aparición de *Patriarcha,* de sir Robert Filmer (véase la nota 5 posterior), cuando se escribió el *Primer ensayo* como respuesta a dicho libro. Posteriormente, en el verano de 1681, Locke añadió al *Segundo ensayo* una parte del capítulo 8, así como los capítulos 16, 17 y 18. Por último, en 1689, antes de su publicación definitiva, incluyó también en el *Segundo ensayo* los capítulos 1, 9 y 15. Véase la introducción de Laslett a la edición inglesa de los *Two Treatises* de Locke, pág. 65.

5. Sobre Robert Filmer, véanse las publicaciones siguientes: *Patriarcha and Other Writings,* Johann Somerville (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, que reemplaza actualmente a la anterior edición de *Patriarcha* de Peter Laslett, Oxford, Blackwell, 1949 (trad. cast.: *Patriarcha: el poder natural de los reyes,* Barcelona, Calpe, 1920); además de las numerosas referencias en la «Introduction» de Laslett a los *Two Treatises,* véase Gordon Schochet, *Patriarchalism and Political Thought,* Oxford, Oxford University Press, 1975. John Dunn, en su *Political Thought of John Locke,* cap. 6, reflexiona sobre el lugar que ocupa Filmer en el pensamiento de Locke; véase también Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty,* Chicago, University of Chicago Press, 1984, cap. 1, que tiene mucho que decir sobre Filmer y su relación con Hobbes y Locke (trad. cast.: *Locke y la educación para la libertad,* Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991).

conocido y el estado de naturaleza irrestricto al que conduce el absolutismo.' *

5. Por resumir: en Hobbes, la idea del contrato social es usada como un punto de vista desde el que las personas racionales, mirando por sus intereses más básicos (incluido en ellos su interés religioso trascendente por la salvación) pueden apreciar que tienen motivos suficientes para apoyar a un soberano efectivo (y para Hobbes eso significa un soberano absoluto, porque sólo así puede ser eficaz), allí donde ya exista uno.

Locke, sin embargo, se sirve de la idea del contrato social para mantener que el gobierno legítimo sólo puede fundarse en el consentimiento de personas libres e iguales, amén de razonables y racionales, que parten del estado de naturaleza (considerado como un estado de igual jurisdicción política para todos) y son todas, por así decirlo, igualmente soberanas sobre sí mismas. De este modo, Locke trata de limitar las formas posibles de régimen legítimo para excluir el absolutismo monárquico y, al mismo tiempo, justificar la resistencia a la Corona desde las bases de una constitución mixta.

Este contraste entre Hobbes y Locke ejemplifica un importante aspecto: que la que podría parecer una misma idea (la del contrato social) puede tener un significado y un uso muy distintos en función del papel que desempeñe en el conjunto de una determinada concepción política.

6. A la hora de leer a Locke, debemos ser conscientes de que él se hallaba implicado en una actividad política que acabó demostrándose

6. Todas las referencias citadas en el texto corresponden —salvo que se indique lo contrario— a los parágrafos numerados del *Segundo ensayo*. Aunque en la mayoría de ocasiones me referiré solamente a ese *Segundo ensayo*, el *Primero* no está exento de interés y contiene una serie de pasajes muy importantes para entender la visión de Locke, a saber: la propiedad no implica autoridad, I, 1141-43; la propiedad está relacionada con la libertad de uso, 1139, 92 y 97; la paternidad y la autoridad están en dominio compartido con la madre, 5552-55; Locke dice que, para Filmer, los hombres no nacen libres por naturaleza, ¶6, y cita a dicho autor cuando dice que los hombres son ya súbditos al nacer, ¶50; Locke critica la primogenitura, 1190-97; ofrece un resumen del sistema de Filmer, ¶5, y dice que si este sistema falla, el gobierno tendrá que construirse de nuevo al viejo estilo, recurriendo al ingenio y a la capacidad de consentimiento de los hombres, que deberán hacer uso de su razón para unirse en sociedad, ¶6, y, ya para concluir, afirma también que el bien público es el bien de todos y cada uno de los miembros particulares de la sociedad, en la medida en que éste pueda ser procurado por unas normas comunes, ¶92.

* Las citas textuales de esa obra en castellano se corresponden (salvo muy ligeras modificaciones) con la traducción de Francisco Giménez Gracia en John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Joaquín Abellán (comp.), Madrid, Espasa Calpe, r ed., 1997, que respeta la misma numeración de parágrafos (VD que Rawls cita de la edición original en inglés. *(N. del t.)*

cada vez más peligrosa. Como nos explica Laslett (en particular, en las páginas 31 y 32 de su introducción a la edición inglesa de los *Two Treatises),* al parecer, cuando el tercer Parlamento de la Exclusión se reunió en Oxford en marzo de 1681, sus miembros decidieron plantear una resistencia armada frente a la Corona si el proyecto de la ley de Exclusión volvía a ser rechazado (como finalmente fue). Locke tomó parte activa: llegó incluso a buscar alojamiento casa por casa para el séquito de Shaftesbury, que incluía a un hombre llamado Rumsey, jefe de los forajidos al servicio del conde.

Posteriormente, cuando Shaftesbury, tras un período en prisión, inició una serie de consultas rayanas en la traición, Locke lo acompañó. Estuvo con el conde todo el verano de 1682 y viajó con él hasta Cassiobury (la sede del conde de Essex), donde se reunieron con líderes *whigs* coincidiendo con el punto álgido del llamado Complot de la Insurrección. Y regresó allí de nuevo en abril de 1683, después de que Shaftesbury muriera en el exilio (en Holanda), coincidiendo con un momento en el que se sospecha que ya estaban en marcha los preparativos del Complot del Asesinato (o de la Rye House). Tras descubrirse esta conspiración de la Rye House, Locke pasó a ser un fugitivo y vivió en el exilio hasta 1689. Los *Dos ensayos,* una obra contra el gobierno, habían sido escritos con anterioridad, probablemente mientras aún estaba con Shaftesbury, mucho antes de la Revolución Gloriosa de los *whigs* de 1688.[7] Toda esta historia que hoy nos es de sobra conocida les ayudará hacerse una idea más precisa del hombre cuya obra estamos a punto de analizar. Es ciertamente asombroso que alguien pudiera escribir una obra tan razonable y de tan imperturbable buen sentido mientras se hallaba activamente inmerso —con gran riesgo para su persona— en algo que podría considerarse una traición.

7. Les ruego presten atención a lo que Locke dice en la primera frase del Prefacio a los *Dos ensayos:* que había habido una parte intermedia en esa obra, más larga que los mencionados *Dos ensayos* allí publicados. Él dice que no merece la pena explicarnos lo que aconteció con esa parte intermedia, pero Locke era un hombre cauto y tal vez tuviera sus motivos para destruirla. Quizá contenía doctrinas constitucionales que podrían haberle costado la cabeza. De una lista de libros de la biblioteca de Locke se desprende que, para despistar a los agentes del rey, tituló posiblemente toda la obra *De Morbo Gallica* (la enfermedad francesa), que, en

7. Véase la nota 4 anterior. Para un interesante análisis de cuándo y por qué escribió Locke los *Dos ensayos,* véase la Introduction de Laslett, págs. 45-46.

aquellos tiempos, era otra forma de referirse a la sífilis. Locke y Shaftesbury pensaban que el absolutismo monárquico era ciertamente una enfermedad francesa y no hay duda de que los galos exhibían una variedad muy grave de la misma en pleno reinado de Luis XIV.[8]

§2. EL SIGNIFICADO DE LA LEY NATURAL

1. Para entrar en antecedentes de lo que Locke llama «la ley fundamental de la naturaleza» (LFN), debo aclarar primero algunos puntos acerca del significado de la ley natural. En la tradición iusnaturalista, la ley o el derecho natural es aquella parte de la ley de Dios de la que podemos tener conocimiento gracias al uso de nuestros poderes naturales de raciocinio. Estos poderes disciernen tanto el orden de la naturaleza que se abre ante nuestra vista como las intenciones de Dios que se revelan a través de ese orden. Y sobre esta base, se afirma que la ley natural es promulgada por Dios (o que Él nos la da a conocer) a través de nuestra razón natural (157).[9] Los puntos siguientes aclaran por qué los términos «natural» y «ley» (en la expresión «ley natural») son los apropiados.

a) Para empezar, el término «ley»: una ley es una norma impuesta a unos seres racionales por alguien con autoridad legítima para regular la conducta de éstos. (Aquí podríamos añadir a la definición de ley la expresión, «por su bien común», pues ésta encajaría en la visión de Locke tal como él define el poder político en el ¶3 como el derecho a elaborar y hacer cumplir las leyes, «y todo ello teniendo como único fin la consecución del bien público».) La ley natural es literalmente ley, es decir, que nos viene promulgada por Dios, quien dispone de la autoridad legislativa legítima y suprema sobre el conjunto de la humanidad. Dios es, por así decirlo, el soberano del mundo con autoridad suprema sobre todas sus criaturas; así pues, la ley natural es universal y asocia a los hombres en una única comunidad con un derecho compartido que la gobierna.[10]

8. Véase Laslett, «Introduction», págs. 62-65 y 76 y sigs.

9. Véase también el 1124, donde Locke dice que la ley de la naturaleza es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, y el 1136, donde dice que la ley de la naturaleza no está escrita y se encuentra únicamente en las mentes de los hombres.

10. Locke dice: «Pero que sea un deber no puede entenderse sin una ley, y una ley no puede conocerse ni suponerse sin un legislador, o sin que entrañe premio o castigo», *Essay Concerning Human Understanding*, vol. I, libro I, cap. 3, §12 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pág. 48).

Evidentemente, hablar de la ley natural como si ésta fuera el resultado de una promulgación concreta es hacerlo metafóricamente, ya que tal ley no es literalmente promulgada como lo es la ley de los príncipes terrenales. Pero como la ley natural es ley en sentido literal, debe de haber sido promulgada de algún modo (es decir, publicada o dada a conocer) a aquellos y aquellas a quienes rige. De lo contrario, no sería ley. Esto explica que resulte apropiado hablar de «ley» en la expresión «ley natural».

b) Consideremos ahora la precisión del término «natural». Una de las bases de tal término es que, como se ha dicho anteriormente, la ley natural se nos da a conocer (o que, en cualquier caso, podemos conocerla) a través del uso de nuestras facultades naturales de raciocinio, que nos permiten extraer conclusiones a partir de los hechos generales evidentes y del diseño de la naturaleza. Entre estos hechos generales se incluyen, por ejemplo, las necesidades, las propensiones y las inclinaciones naturales de los seres humanos, las facultades y los poderes que nos hacen diferentes de (y que, al mismo tiempo, nos relacionan con) los animales y otras partes de la naturaleza. La idea, a grandes trazos, consiste en que, dada nuestra fe en la existencia de Dios (o, cuando menos, en que la razón nos puede demostrar la existencia misma de Dios), somos capaces de discernir entre el orden de la naturaleza cuáles deben de ser las intenciones de Dios para nosotros, y que entre estas intenciones está el que actuemos conforme a ciertos principios en nuestra conducta para con las demás personas. Dada la autoridad de Dios, estos principios identificados a partir de la razón natural como Sus intenciones son leyes para nosotros. De ahí el término «natural» en la expresión «ley natural».

Del análisis precedente podemos deducir que la ley natural difiere de la ley divina. Esta última es aquella parte de la ley de Dios que sólo podemos conocer por revelación. La determinación de los requisitos que establece la ley divina está más allá de las capacidades de nuestra razón natural. Además, la ley natural también difiere de todas las normas de promulgación humana y, por consiguiente, de la legislación real

Véase también el vol. I, libro II, cap. 28, §6, donde Locke dice: «Sería en vano que un ser inteligente estableciera una regla para los actos de otro, si no tuviera la potestad de recompensar la observación de esa regla, y la de castigar a quien se desviara de ella con algún bien o algún mal, respectivamente, que no sean el producto y la consecuencia naturales de la acción misma». En ese caso, «opera por sí solo, sin necesidad de una ley [...], tal es la verdadera naturaleza de toda ley propiamente dicha» (trad. cast.: *op. cit.* pág. 356).

de los Estados (o lo que Locke denomina en ocasiones «leyes municipales o positivas»). Las leyes de los Estados han de conformarse a los principios de la ley natural (cuando éstos sean aplicables). Como dice Locke (1135), las obligaciones de la ley de la naturaleza son válidas tanto en la sociedad como en el estado de naturaleza, y la ley de la naturaleza «se erige en calidad de ley eterna para todos los hombres, tanto para el legislador como para cualquier otro». Por lo tanto, los principios de la ley natural son principios fundamentales de derecho y de justicia aplicables a las leyes de los Estados y a las instituciones políticas y sociales. He aquí otro motivo que justifica el término «ley» en la expresión «ley natural»: la ley natural es aplicable a la ley en sí y a las instituciones legales.

2. Deberíamos señalar finalmente que lo que Locke llama la ley fundamental de la naturaleza no ha de ser entendida como el principio más básico del conjunto de su teología filosófica, y lo mismo sucede normalmente también con las tesis de otros autores.

a) Su sentido es el siguiente: debe de haber un principio adicional y más fundamental aún que explique la autoridad legítima de Dios. En ausencia de tal autoridad, las normas de Dios, comoquiera que nos sean promulgadas, no serán vinculantes como leyes para nosotros. Cada autor explica los fundamentos de la autoridad de Dios a su modo. En el ¶6 (que citaré más adelante, en el apartado §3), Locke atribuye la autoridad de Dios sobre nosotros al derecho de creación: puesto que Dios nos ha creado de la nada y debe sostener continuamente nuestro ser para que sigamos existiendo, la autoridad suprema sobre nosotros reside en Él.[11] Hobbes, sin embargo, parece contentarse con remontar el origen de la autoridad de Dios a Su omnipotencia: el dominio pertenece a Dios «no como creador y distribuidor de gracias, sino como Ser omnipotente».[12]

b) En definitiva, aunque el sistema legal sea iusnaturalista, continúa siendo necesario determinar:

i) Quién tiene la autoridad suprema en ese sistema.

ii) Por qué es esa persona la que tiene la autoridad.

iii) Qué principios especifican el contenido de las normas del sistema. Así pues, la explicación de por qué Dios tiene autoridad legítima sobre la humanidad es distinta de la del contenido de la ley natural en

11. Véanse los *Essays on the Law of Nature,* págs. 151-157 (trad. cast.: *La ley de la naturaleza,* Madrid, Tecnos, 2007).

12. *Leviatán,* pág. 187 [pág. 294].

sí y de la de las diversas normas y reglas que se justifican en referencia a ella."

3. Cuando me refiero a ley natural, la entiendo tal como acabo de explicarla: es decir, como la ley de Dios según la conoce nuestra razón natural. Éste es el sentido tradicional en el que Locke utiliza la expresión y en el que ésta ocupa un lugar central en su esquema teórico; por eso, cuando habla de ley natural, existe una referencia (directa o indirecta) a la ley fundamental de la naturaleza entendida como la ley de Dios según la conoce la razón.

No obstante, podemos hablar, al menos, de una posible excepción. No está claro si la conexión con la ley de la naturaleza ha de establecerse con respecto al principio de fidelidad (según el cual, hay que mantener las promesas y los pactos) ni cómo: Locke parece entender esto como parte de la ley de la naturaleza (114), pero no considera cuáles son las razones de este principio. Sin embargo, en los casos que aquí nos interesan, como, por ejemplo, el derecho natural de las personas a la misma libertad innata para todos (en virtud de nuestras capacidades para el raciocinio) y el derecho natural de propiedad, la conexión con la ley fundamental de la naturaleza está suficientemente clara. Volveré sobre esto más adelante, cuando examinemos cómo los derechos naturales que acabo de mencionar se derivan de la ley fundamental de la naturaleza.

13. Locke dice en los *Essays on the Law of Nature* que ésta (la ley natural) es «el decreto de la divina voluntad discernible gracias a la luz de la naturaleza y que indica lo que es conforme a la naturaleza racional y lo que no, y que, por ese mismo motivo, ordena o prohíbe» (pág. 111). En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), se refiere al tipo de ley que empleamos para juzgar la rectitud moral como la Ley Divina: «La ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres, ya haya sido promulgada por la luz de la naturaleza, ya por la voz de la revelación», vol. I, libro II, cap. 28, §8 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* México, FCE, 1956, pág. 336). En la caracterización que hace Locke de los fundamentos del derecho y la justicia existe una incoherencia: quiere explicarlos manteniendo que sus principios relevantes son mandatos de Dios, pero, por otra parte, el hecho de que estemos obligados a conformarnos a las órdenes de Dios presupone una autoridad legítima de Dios sobre nosotros, un derecho de creación, y que Dios es sabio y benefactor. Sin embargo, el derecho de creación de un Dios sabio y benefactor no puede ser mandado por el propio Dios, ya que la validez de una orden de ese tipo presupondría la existencia previa de ese derecho. Locke nunca resolvió satisfactoriamente esta cuestión y fue efectivamente criticado al respecto por Samuel Clarke. Para un análisis claro de estos temas, véase Michael Ayres, *Locke: Epistemology-Ontology,* Londres, Routledge, 1991, vol. 2, caps. 15-16. La doctrina de Locke es un ejemplo de la perspectiva contra la que argumenta Kant en la *Grundlegung (Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa Calpe, 2006) cuando presenta la tercera formulación del imperativo categórico (Ak: IV: págs. 431 y sigs. [págs. 107 y sigs.]).

Observemos por último que la concepción de ley natural de Locke nos proporciona un ejemplo de orden independiente de los valores morales y políticos con referencia a los cuales hemos de valorar nuestros juicios políticos sobre la justicia y el bien común. Los juicios correctos o lógicos son verdaderos (o exactos) con respecto a ese orden, cuyo contenido viene en gran parte especificado en la ley fundamental de la naturaleza entendida como ley de Dios. Así pues, la perspectiva de Locke contiene un concepto de justificación distinto del concepto de justificación pública inherente a la justicia como equidad entendida como forma particular de liberalismo político." Pese a todo, la justicia como equidad no afirma ni niega la idea de un orden independiente de ese tipo o de una justificación que demuestre si los juicios morales y políticos son verdaderos con referencia a tal orden.

§3. LA LEY FUNDAMENTAL DE LA NATURALEZA

1. Analizaré ahora el enunciado y la descripción de la ley de la naturaleza, su función, su contenido y sus diversas cláusulas, así como algunos de los derechos que Locke cree que se derivan de ésta. En primer lugar, destaquemos el importantísimo enunciado de esta ley, que reza así:

> El *estado de naturaleza* tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que, al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. Pues, dado que todos los hombres son obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, no son más que servidores de un único Señor y Soberano, puestos en el mundo por orden Suya y para su servicio, parte de su propiedad, y creados para durar mientras le plazca a Él y sólo a Él. Y al estar dotados con facultades iguales, al participar todos de una naturaleza común, no cabe suponer ningún tipo de subordinación entre nosotros que nos pueda autorizar a destruirnos mutuamente, como si estuviéramos creados para que nos utilizásemos los unos a los otros, cual es el caso de las criaturas de

14. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001 §9.2 (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 52-53): «Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos: cada uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas. Esto es lo que significa justificación pública».

> rango inferior. De la misma manera que cada uno *está obligado a preservarse* y no abandonar su puesto cuando le venga en gana, por la misma razón, cuando no está en juego su propia conservación, tiene el deber de *preservar al resto de la humanidad* tanto como pueda y, a menos que se trate de hacer justicia a alguien que sea culpable, nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad o la salud de los miembros o los bienes de otro. (16)

La ley más básica de la naturaleza, la que Locke llama «*ley fundamental de la naturaleza*», consiste en que «*la vida humana ha de preservarse*, en la medida de lo posible» (116), o bien, según la expresa en el 1134, en «*la preservación de la sociedad* y (siempre que sea compatible con el bien público) de todas y cada una de las personas que la componen». El autor inglés viene a decir, más o menos, lo mismo en los 11135, 159 y 183.

2. La frase «el *estado de naturaleza* tiene una ley natural que lo gobierna» con la que comienza la definición del ¶6 se complementa con multitud de pasajes repartidos por todo el *Segundo ensayo* en los que se describe esa ley natural. Así:

a) Conforme a lo que he dicho antes, la ley natural aparece descrita como una «declaración» de «la voluntad de Diosa (1135).

b) A propósito de la ley fundamental de la naturaleza, Locke dice: que «la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos» (16). Según la descripción que Locke hace de la ley fundamental de la naturaleza, ésta no sólo es *conocida* por la razón, sino que es, además, la ley «de la *razón* y la equidad común» (18), «la regla recta de la razón» (110), la «ley común de la razón» (116) y «la *ley de la razón*» (157).

c) En el 1136, se entiende que la ley fundamental de la razón «no está escrita y, por tanto, no se encuentra más que en la mente de los hombres». En el 112, «es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de la ley como lo son las leyes de los Estados, si no más. Y lo es en la misma medida en que la razón es mucho más fácil de entender que las [...] argucias retorcidas de los hombres». (Véase también el 1124.) Todo esto encaja con la idea de que la ley natural es la voluntad de Dios «promulgada o dada a conocer por la sola *razón*» (157).

3. Locke también escribe acerca del papel de la ley fundamental de la naturaleza:

a) En primer lugar, por lo dicho en el ¶6, vemos que la ley fundamental de la naturaleza asocia a todos los seres humanos en una gran comunidad natural regida por la ley natural. En el 1172, Locke se refiere al hombre que se pone a sí mismo en estado de guerra respecto a

otro como alguien que deja «de lado la razón que Dios nos ha concedido para que nos sirva de norma entre todos los hombres y de lazo común por el que la especie humana forma una sociedad común». En el 1128, Locke dice que la ley natural, común a todos nosotros, hace que cada uno de nosotros y el resto de la humanidad formemos *«una comunidad,* [...] una sociedad distinta de todas la otras criaturas».

La ley natural bastaría para gobernarnos si no fuera por la corrupción y la brutalidad de las personas degeneradas. De no ser así, no habría necesidad alguna de que nos separáramos en sociedades civiles dotadas de sus respectivas autoridades políticas diferenciadas, dividiendo de ese modo «esta gran comunidad natural» (1128). Así pues, la ley fundamental de la naturaleza es una ley para la comunidad humana en el estado de naturaleza. Dicho estado, aun siendo un estado de libertad, no lo es de libertinaje: está delimitado por una ley de la naturaleza y la razón (16).

b) La ley fundamental de la naturaleza es también el principio regulador de las instituciones políticas y sociales de las diversas sociedades civiles en las que se divide la comunidad de los seres humanos. Las leyes municipales (entiéndase civiles) son rectas y justas sólo cuando se fundamentan en aquélla (o concuerdan con ella). La ley fundamental de la naturaleza no cesa nunca de estar vigente en sociedad, sino que permanece como una norma eterna de todos los hombres, tanto de los legisladores como de los demás. No hay sanción humana que sea buena o válida si es contraria a aquélla.[15]

c) La ley natural es normativa y rectora: es una ley que guía a personas libres y racionales por el propio bien de éstas. Véase la importante afirmación que hace Locke en el ¶57, donde dice: «Pues, bien entendida, esta *ley* no es tanto una limitación, cuanto *la dirección de un agente libre e inteligente* hacia su propio interés y se limita a prescribir el bien general de aquellos que están bajo esa ley. Si pudieran ser más felices careciendo de ella, esta *ley* desaparecería por ser inútil. [...] *El fin de la ley* no es abolir o restringir, sino *preservar y alargar la vida. [...] Cuando se carece de ley, se carece también de libertad.* Pues hablamos de *libertad* cuando tenemos que someternos a la represión y la violencia que venga de los otros, lo cual no puede existir allí donde no hay ley».

15. «Los imperativos de la ley natural no se anulan al entrar en sociedad; al contrario, [...] se erige[n] en calidad de ley eterna para todos los hombres, tanto para el legislador, como para cualquier otro. Las reglas con las que dirigen las acciones de los otros hombres han de ser [...] acordes con la ley natural [...] [y con] la *ley fundamental de la naturaleza[,* que] es la *preservación de la humanidad.* Ninguna sanción humana puede ser válida si va contra ella» (5135; véase también el V171).

Para Locke, pues, los conceptos de razón, ley, libertad y bien general están íntimamente conectados. La ley fundamental de la naturaleza nos es conocida por medio de la razón; es prescriptiva única y exclusivamente por nuestro propio bien; procura ampliar y conservar nuestra libertad, es decir, nuestra seguridad frente a las restricciones y la violencia que nos intenten imponer otros. La libertad se atiene a la ley y se diferencia del libertinaje, que no respeta ley alguna. Aquí se entiende por ley la ley de la razón dada por la ley natural.

§4. EL ESTADO DE NATURALEZA COMO ESTADO DE IGUALDAD

1. Podemos ver por su función (tal como acabamos de describirla) que la ley fundamental de la naturaleza es la ley básica tanto del estado de naturaleza como de la sociedad política (donde rige para sus instituciones tanto políticas como sociales). El estado de naturaleza es, según Locke, un estado de libertad e igualdad perfectas (14):

i) Es un estado de libertad porque todos son libres de ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y propias personas como consideren oportuno, dentro de los límites establecidos por la ley natural. No es necesario que pidan permiso a nadie más, ni tampoco dependen de la voluntad de otra persona.

ii) El estado de naturaleza es un estado de igualdad, es decir, de igual poder y jurisdicción entre personas, siendo todas ellas, por así decirlo, igualmente soberanas sobre sí mismas: siendo todas «reyes» por igual, como dice Locke en el 1123. Por supuesto, igual poder significa igual libertad y autoridad política sobre uno mismo. No hay que confundir poder con fortaleza o con control de recursos, y aún menos con fuerza física: se trata simplemente de derecho y jurisdicción.

En el ¶54, Locke introduce una importante aclaración cuando dice que este estado de igual libertad para todos es compatible con diversos tipos de desigualdad, como, por ejemplo, las que se derivan de las diferencias de edad, méritos o virtud, y, por ende, las relacionadas con las diferencias de propiedad (real) heredada o adquirida." Como hemos

* La propiedad *real* es uno de los dos grandes tipos de propiedad (la otra es la propiedad *personal*). La propiedad real está constituida, fundamentalmente, por la tierra y todo lo que está directamente vinculado a ella (bienes raíces y recursos naturales), mientras que la propiedad personal es toda aquella propiedad que no es real en el sentido aquí indicado. *(N. del t.)*

señalado, la igualdad a la que Locke se refiere es una situación donde todos tenemos igual derecho a nuestra libertad natural, un estado de igual jurisdicción sobre nosotros mismos bajo la ley natural. Ésta es una libertad de nacimiento que nos corresponde por nuestra capacidad de raciocinio y que es legítimamente nuestra cuando alcanzamos la edad de razonar (557).

2. Tomando como punto de partida el estado de naturaleza, entendido como un estado de igual libertad para todos, Locke rechaza de plano el supuesto inicial de Robert Filmer, que era el de que nacemos en un estado de subordinación natural.[16] ¿Presenta Locke algún argumento justificador de su punto de partida? ¿O, más bien (como yo me inclino a pensar), trata de desarrollar una determinada concepción de una sociedad humana al amparo de Dios? La explicación que Locke da a su concepción (54) es que Dios no ha designado mediante una «declaración explícita» a ninguna persona como poseedora de un derecho indudable de soberanía y dominio (políticos) sobre las demás. Dios podría hacerlo pero no lo ha hecho. Y como esto último es una realidad histórica, nada es más evidente que el hecho de que personas de la misma especie natural y en posesión de las mismas ventajas naturales (relevantes) nacen en un estado de igual libertad y jurisdicción política sobre sí mismas.

En mi opinión, la perspectiva de Locke en este aspecto concreto es la siguiente: Ninguna persona podría tener autoridad política sobre otras si Dios no la hubiera nombrado mediante una declaración explícita o si no hubiera diferencia(s) relevante(s) entre ella y el resto. Pero como Dios no se ha declarado en tal sentido, y como todos somos de la misma especie natural y poseemos las mismas ventajas (relevantes) por naturaleza, nacemos en un estado de igualdad, es decir, en un estado de igual libertad y jurisdicción política sobre nosotros mismos. Existen, indudablemente, desigualdades de edad, méritos y virtud, así como de propiedad (554). Pero, para Locke, éstas no son diferencias relevantes a la hora de fundar la autoridad política, que consiste (por abreviar) en «*un derecho* a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte [...] así

16. Todos nacemos en una situación natural de subordinación política salvo aquellos pocos que Dios designa para ser dominantes y para ser mandatarios absolutos (y que son aquellos cuyas estirpes se remontan —por la regla de primogenitura— hasta Noé, y de éste hasta Adán). Véase Filmer, *Patriarcha*. El *Primer ensayo* de Locke está dedicado a refutar el argumento de Filmer según el cual Dios otorgó el poder máximo a Adán, y todos los soberanos legítimos heredan ese poder directamente del primer hombre. Locke reitera sus principales argumentos en el ¶ 1 del *Segundo ensayo*.

como a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes [...] y todo ello teniendo como único fin la consecución del bien público» (53).

Puede que no nos sorprenda, entonces, que, para Locke, la autoridad política sólo pueda surgir del consentimiento de quienes disponen de igual jurisdicción sobre sí mismos. Sencillamente, la concepción de sociedad política que él desarrolla es diferente de la que desarrolló Filmer. Preguntémonos entonces: ¿fue ése un fallo de Locke? Y si lo fue, ¿por qué?

§5. EL CONTENIDO DE LA LEY FUNDAMENTAL DE LA NATURALEZA

1. Esto nos lleva finalmente al contenido de la ley fundamental de la naturaleza o, lo que es lo mismo, a lo que ésta prescribe, incluidos los diversos derechos (naturales) que Locke considera que aquélla implica. Ya hemos indicado algunas cosas sobre esos derechos al hablar sobre la igualdad. El término «ley fundamental de la naturaleza» se utiliza en los 5516, 134, 135, 159 y 183, y aparecen también enunciados sobre la «ley natural» (en el sentido de «ley de la naturaleza») en los 554, 6, 7, 8, 16, 57, 134, 135, 159, 171, 172 y 181-183.

Dos importantes cláusulas de la ley fundamental de la naturaleza se hallan contenidas en el enunciado que cité anteriormente del ¶6, y dicen así:

a) La primera cláusula: «Al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones».

b) La segunda cláusula: «De la misma manera que cada uno *está obligado a preservarse* y no abandonar su puesto cuando le venga en gana, por la misma razón, cuando no está en juego su propia conservación, tiene el deber de *preservar al resto de la humanidad* tanto como pueda y, a menos que se trate de hacer justicia a alguien que sea culpable, nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad o la salud de los miembros o los bienes de otro».

Nótese la fuerza de la acotación «por la misma razón» que se incluye en la segunda cláusula. Yo estoy obligado a conservarme porque soy propiedad de Dios; pero las otras personas también lo son, así que, por la misma razón, estoy obligado a preservarlas también, al menos, en aquello en lo que su conservación no entre en conflicto con la mía propia. En el 5134, Locke dice: «La *ley natural primera y principal,* que

debe gobernar incluso al legislativo mismo, es *la preservación de la sociedad* y (siempre que sea compatible con el bien público) de todas y cada una de las personas que la componen».

c) Una tercera cláusula, en el 116, hace referencia a una prioridad concedida a los inocentes: «*La vida humana ha de preservarse*, en la medida de lo posible, y cuando no se pueden preservar todas, es preferible optar por la seguridad del inocente».

2. Una de las aplicaciones de esta última cláusula es en el ámbito de la defensa propia: si soy injustamente atacado por otra persona que pretende quitarme la vida, en ese caso, y dado que soy inocente (o así podemos suponerlo), tengo derecho a actuar en defensa propia.

Otra aplicación de esa tercera cláusula (y también de la segunda) es en lo tocante a la protección de las familias (las esposas y los hijos) de aquellos hombres violentos que inician una guerra injusta de conquista. Dado que las familias de éstos son inocentes —no están implicadas en los actos culpables y destructivos de aquéllos—, el vencedor (justo) debe reservarles suficientes propiedades y bienes para que no perezcan. (Véanse los ¶¶178-183.) Locke afirma en el ¶183: «Dado que la ley fundamental de la naturaleza es la conservación de todos los individuos, en la medida en que le sea posible, eso supone que, si no existen bienes suficientes para dar satisfacción a todas las partes, esto es, para sufragar las *pérdidas del conquistador* y para mantener a los hijos del vencido, aquel que tenga de sobra debe renunciar a parte de su derecho en bien del de aquellos que están en peligro de perecer si se les arrebatara lo suyo».

Locke también afirma que hasta los culpables deben ser perdonados a veces, «pues siendo como es el *fin del gobierno* la salvaguardia de todos, en la medida en que le sea posible, incluso el culpable merece perdón, siempre que se demuestre que con ello no se causa un perjuicio al inocente» (¶159). En este parágrafo, Locke subraya que hay que preservar a todos los miembros de la sociedad y que el soberano (la Corona), en aquellos casos imposibles de prever por ley, puede ejercer su criterio discrecional (su *prerrogativa*) para conservarlos «en la medida en que le sea posible», por emplear la expresión de Locke.

§6. LA LEY FUNDAMENTAL DE LA NATURALEZA COMO BASE DE LOS DERECHOS NATURALES

1. Los derechos naturales que estudiaremos no derivan exclusivamente de la ley fundamental de la naturaleza (dotada del contenido que

acabamos de comentar), sino de dicha ley complementada por dos premisas adicionales:

i) el hecho del silencio de Dios, o lo que es lo mismo, que Dios no ha designado a nadie para que ejerza una autoridad política sobre el resto de la humanidad, y

ii) el hecho de la igualdad, o sea, que somos todos «criaturas de la misma especie y rango, nacidos en total promiscuidad, para disfrutar de las mismas ventajas naturales [con respecto a la implantación de una autoridad política] y emplear las mismas facultades [poderes de la razón y la voluntad naturales, etc.]» (14).

2. Estos derechos, que Locke comenta en los 117-11, son:

a) El derecho ejecutivo que cada uno de nosotros tiene a castigar a los transgresores de la ley fundamental de la naturaleza, pues dicha ley sería en vano si nadie dispusiera del poder para ejecutarla (hacerla cumplir) preservando con ello a los inocentes y refrenando a los infractores. Dado que el estado de naturaleza es un estado de igualdad —de igual jurisdicción (política) para todos—, todos disponemos por igual de este derecho ejecutivo: se deriva de nuestro derecho a preservar a la humanidad.

b) El derecho a obtener reparación, que se deriva del derecho a nuestra propia conservación.

En el pacto social, renunciamos a nuestro derecho personal a preservarnos a nosotros mismos y al resto de seres humanos para que éste quede *regulado* por las leyes de la sociedad hasta donde sea necesario para nuestra propia conservación y la de la sociedad. Cedemos *enteramente* el derecho a castigar y nos comprometemos a ayudar al poder ejecutivo de la sociedad según lo requieran sus leyes (1130; véanse también los V1128-130).

3. Es importante reconocer que para Locke, casi todos los derechos naturales tienen alguna derivación previa. Aparte de los derechos relacionados con el principio de fidelidad, mi impresión es que, para él, todos se siguen de la ley fundamental de la naturaleza, unida a las dos premisas (o hechos) señaladas más arriba: el silencio de Dios y la igualdad, así como también, evidentemente, del hecho de la autoridad legítima que Dios tiene sobre nosotros. Un ejemplo expresará mejor lo que quiero decir.

Locke pretende argumentar —en contra de Filmer— que, en el estado de naturaleza, el hombre tiene un derecho natural a la propiedad privada (del que hablaremos en la tercera lección sobre Locke). Este derecho no depende del consentimiento expreso del resto de la huma-

nidad. En el estado de naturaleza, el hombre es libre de usar aquello con lo que «ha mezclado su *trabajo*», siempre y cuando quede suficiente (y de la misma calidad) para otras personas (1127) y no tomemos más de lo que podamos usar, para que nada de lo que acumulemos se malogre (1131).

Pues, bien, esta norma (la de que somos libres de usar aquello con lo que hemos mezclado nuestro trabajo siempre que cumplamos estas otras dos condiciones) es una ley natural, digámoslo así. Expresa un derecho natural (una libertad de uso) en el sentido de que es una regla que resulta razonable para la primera fase del estado de naturaleza y, bajo esas circunstancias, nos otorga una libertad de uso. Reparemos, sin embargo, en que este derecho se sigue de la ley fundamental de la naturaleza.

Locke supone que, (i) dada esa ley fundamental —la de que hay que preservar a toda la humanidad, etc.—, (ii) dado que la abundancia de la naturaleza está a nuestra disposición para nuestro uso y disfrute, y (iii) dado que el consentimiento (expreso) del resto de la humanidad es imposible de obtener, la intención de Dios debe de ser que nos apropiemos de la abundancia natural y hagamos uso de ella cumpliendo con las dos condiciones mencionadas. De no hacerlo así, la humanidad y (en la medida de lo posible) todos y cada uno de sus miembros, no podrían ser preservados.

Así pues, el derecho natural de propiedad (la libertad de uso) en el estado de naturaleza es la conclusión de un argumento deducido de la ley fundamental de la naturaleza (complementada por otras dos premisas). Y creo que lo mismo ocurre con otros derechos naturales, con la salvedad de los derechos basados en el principio de fidelidad.

4. La significación de los comentarios precedentes estriba en que Locke no fundamenta su doctrina del contrato social en una lista de derechos y leyes naturales sin dar explicación alguna de la procedencia de éstos. Si bien el concepto mismo de una lista de ese tipo no es en sí inverosímil, lo cierto es que no es atribuible a Locke. Lo que él sí dice es que, incluso aunque se encuentren en un estado de naturaleza, los hombres deben estar obligados por sus promesas, puesto que «la verdad y el cumplimiento de la palabra dada pertenecen a los hombres en tanto que son hombres y no en tanto que son miembros de una sociedad» (1[14). Decir la verdad y mantener la fe forman parte presumiblemente de la ley fundamental de la naturaleza, como un aspecto adicional incluido en ella, al igual que lo era la prioridad asignada a la protección del inocente. Tal vez formen parte de una concepción más

general de la ley de la naturaleza. El derecho de creación atribuido a Dios también aparece recogido en la obra de Locke como si fuera evidente, pero no se trata en ningún caso de un derecho natural.

Así pues, Locke parte del principio de la ley fundamental de la naturaleza y de estos dos hechos: el de la igualdad y el hecho histórico (según sostiene en el *Primer ensayo)* de que Dios no ha designado a nadie para que tenga autoridad política sobre el resto de personas. A partir de esa base, deduce varios derechos naturales.

Conviene dejar claro que nuestros derechos naturales dependen de nuestros deberes previos, es decir, de aquellos deberes impuestos por la ley fundamental de la naturaleza y por nuestra obligación de obedecer a Dios, que tiene autoridad legítima sobre nosotros. Por lo tanto, dentro de la concepción de Locke —entendida como doctrina teológica— no somos fuentes autoautentificatorias de exigencias válidas, por emplear la expresión con la que yo mismo he caracterizado la concepción de la persona en la justicia como equidad.[17] Esto es así porque nuestras exigencias están fundadas, desde la perspectiva de Locke, en obligaciones previas que debemos a Dios. No obstante, dentro de una sociedad política que garantice, por ejemplo, la libertad de conciencia (que el propio Locke afirma), estas exigencias o reivindicaciones, cuando sean formuladas por ciudadanos, serán autoautentificatorias en tanto en cuanto, desde el punto de vista político de esa sociedad, serán autoimpuestas.

5. Por último, es muy importante señalar que la ley fundamental de la naturaleza es un principio distributivo y no agregativo. Lo que quiero decir con esto es que no nos conmina a buscar el mayor bien público posible, por ejemplo, para preservar el mayor número de personas, sino que se manifiesta en ella un interés por *cada* persona: hay que preservar la humanidad en la medida de lo posible, pero también hay que preservar a cada miembro de esa humanidad (II 134). Además, según queda complementada por las otras premisas (el silencio de Dios con respecto a la autoridad *política* y el hecho de la igualdad), la ley de la naturaleza asigna ciertos derechos naturales iguales a todas las personas (poseedoras de los poderes del raciocinio y capaces de ser dueñas de sí mismas).

17. Véase John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pág. 23 (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 48), donde se utiliza ese término para describir la consideración que las personas tenemos de nosotras mismas como poseedoras del derecho de exigir a nuestras instituciones que promuevan nuestras propias concepciones del bien.

Además, a estos derechos les ha de ser atribuido un gran peso. Locke argumentará que, partiendo del estado de naturaleza como una situación de igualdad de jurisdicción política, la autoridad política legítima sólo puede surgir por consentimiento. Esto nos proporciona la raíz de su argumentación contra el absolutismo monárquico: lo que él viene a decir es que una autoridad política de esa clase jamás podría emerger por consentimiento.

6. Concluyo destacando que la idea subyacente a lo largo de la obra de Locke es que pertenecemos a Dios en tanto que somos propiedad Suya, y que nuestros derechos y deberes se derivan de que seamos propiedad de Dios y de los propósitos para los que se nos ha creado, propósitos que, para Locke, están claros e inteligibles en la propia ley fundamental de la naturaleza.

Esto merece especial énfasis, pues Locke suele ser analizado por separado de su trasfondo religioso, y yo mismo lo analizaré así la mayor parte del tiempo. Hoy en día, son varios los enfoques calificados de «lockeanos» que, en realidad, tienen muy poca relación con Locke. Por ejemplo, se describen a menudo como lockeanas concepciones desde las que se estipulan diversos derechos de propiedad que no han sido derivados como Locke dedujo los suyos: es el caso de la teoría de Nozick en *Anarquía, Estado y utopía*:[8] Pero para Locke y sus contemporáneos, ese trasfondo religioso era fundamental y obviarlo es arriesgarse seriamente a malinterpretar su pensamiento. Así que aprovecho la ocasión para que no pasen ustedes por alto este aspecto.

Al parecer, Locke pensaba que no se podía confiar en quienes no creen en Dios (y no tienen temor alguno de los juicios de Dios ni de los castigos divinos): son peligrosos y susceptibles tanto de infringir las leyes de la razón común que se siguen de la ley fundamental de la naturaleza, como de aprovecharse de cualquier cambio de circunstancias según convenga a sus intereses."

18. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974 (trad. cast.: *Anarquía, estado y utopia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

19. Véase Locke, *A Letter Concerning Toleration*, James H. Tully (comp.), Indianápolis, Hackett, 1983 (trad. cast.: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 5' ed., 2005). Sobre este mismo punto, véase también John Dunn, «The Concept of «Trust» in the Politics of John Locke», en *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pág. 294.

LOCKE II

SU CONCEPTO DE RÉGIMEN LEGÍTIMO

§1. RESISTENCIA AL AMPARO DE UNA CONSTITUCIÓN MIXTA

1. Recordemos que en la lección I, se comparaba a Locke con Hobbes. El problema que ocupaba a este último era el de las guerras civiles destructivas y, por ello, utilizaba la idea del contrato social como punto de vista o perspectiva desde la que argumentar que, dados nuestros intereses básicos (incluido nuestro interés religioso trascendente por la salvación), todos tenemos motivos suficientes (basados en esos intereses) para apoyar a un soberano efectivo (y, en opinión de Hobbes, necesariamente absoluto) dondequiera que tal soberano exista (Locke, lección I, §1.3).

El objetivo de Locke es muy distinto. Él pretende defender la causa de los primeros *whigs* en la llamada Crisis de la Exclusión de 1679-1681.[1] El problema que le ocupa es el de formular el derecho de resistencia a la Corona al amparo de una constitución mixta, como se consideraba entonces que era la Constitución inglesa. El argumento de Locke es que Carlos II, al haber abusado de la *prerrogativa*[2] y de otros poderes, se había comportado como un monarca absoluto y, con ello, había disuelto el régimen; con ese acto, según Locke, todos los poderes

1. Durante mucho tiempo se asumió que el *Segundo ensayo* se escribió después de la revolución de 1688 a modo de justificación de la misma. Sin embargo, según Laslett, la parte original del *Segundo ensayo* fue escrita en 1679-1680 y en ella se incluyen los capítulos 2-7, 10-14 y 19, a los que posteriormente se añadieron otros capítulos en 1681, en 1683 y unos pocos en 1689. Véase la «Introduction» de Laslett a la edición inglesa de los *Two Treatises of Government*, pág. 65.

2. La competencia para actuar según propio criterio discrecional, por el bien público y sin prescripción alguna de la ley (en ocasiones, incluso en contra de ésta), es lo que Locke denomina la *prerrogativa*. Véase el 1160.

de ese régimen (incluidos los del Parlamento) habían sido devueltos al pueblo. El del gobierno es un poder fiduciario: un poder que se detenta por la confianza del pueblo depositada a través del pacto social. Y cuando se viola esa confianza, vuelve a entrar en juego el poder *constituyente* (como yo lo llamaré aquí) del pueblo.

2. A modo de explicación: definiremos una constitución mixta como aquella en la que dos o más agentes constitucionales comparten el poder legislativo; en el caso inglés, esos agentes eran la Corona y el Parlamento. Ninguno de los dos es supremo: se trata más bien de poderes coordinados. No se puede aprobar legislación sin el consentimiento de la Corona, pues ésta debe sancionar los proyectos de ley para que se publiquen y entren en vigor. Por otra parte, la Corona no puede gobernar sin el Parlamento, de cuyos ingresos fiscales depende para que funcione la administración gubernamental, el ejército, etc. Y la Corona tiene además el deber de hacer cumplir la legislación promulgada por el Parlamento con la sanción del monarca, así como el de encargarse de las relaciones exteriores y la defensa del país. En la Corona se combinan los poderes que Locke denomina ejecutivo y federativo.

Tenemos, pues, dos agentes constitucionales que, como poderes coordinados que son, se pueden considerar iguales en este sentido: ninguno está subordinado al otro y si surge un conflicto entre ambos, no existe medio constitucional alguno (ningún marco legal dentro de la constitución) por el que dirimir la disputa. Locke lo admite abiertamente en el 1168, el importante parágrafo con el que concluye el capítulo 14. En él afirma el derecho a la resistencia por parte del pueblo en semejante situación.

La fuente de la doctrina constitucional de Locke fue al parecer una obra de George Lawson: *Politica sacra et civilis* («Sistema político sagrado y civil»), de 1657 (aunque publicada en 1660).[3] La tesis de Lawson era que, cuando en una constitución mixta se produce un conflicto persistente entre la Corona y el Parlamento, el sistema de gobierno en su conjunto queda disuelto y todos sus poderes son devueltos a la totalidad de la comunidad política. Las personas que forman esta comunidad son entonces libres para ejercer su poder constituyente y para emprender los pasos necesarios para eliminar el conflicto y restablecer la constitución tradicional, o bien, si así lo prefieren, para instaurar una

3. Sobre Lawson, una figura innovadora en su momento, véase el excelente estudio de Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, cap. 3. Sobre el tema aquí apuntado, véanse especialmente las págs. 69-81.

forma nueva y diferente de régimen. La primera referencia de Locke a las tesis de Lawson figura en el 1149, que debe leerse en conjunción con los cuatro parágrafos siguientes (11150-153). Fijémonos en que Locke se muestra particularmente prudente al decir que la Corona es un poder coordinado que participa en el poder legislativo y no se halla sujeta a ley alguna a la que no haya dado su propio consentimiento. Así pues, «en un sentido amplio», podemos calificar el poder de la Corona de «supremo» (1151). Ésa era la opinión generalizada entre los *whigs* en aquel momento y, como se ve, difiere de la posterior doctrina de la supremacía parlamentaria.

3. Locke emplea el concepto del pacto social (un término que utiliza con frecuencia) como punto de vista o perspectiva desde la que podemos apreciar cómo podría surgir legítimamente un régimen mixto. El pacto original (o pacto de sociedad) une a las personas en una sociedad y, al mismo tiempo, funda una forma de régimen dotado de autoridad política.

Dos comentarios al respecto: en primer lugar, el pacto social es unánime, pues en virtud del mismo, todos nos unimos en una sociedad civil con el fin de establecer un régimen político; en segundo lugar, el poder político en la forma determinada por la mayoría es un poder fiduciario que ha sido confiado para ciertos fines (1149). El pacto de sociedad es, pues, un pacto entre todas y cada una de las personas para la instauración de un gobierno; no es un pacto entre el pueblo y el gobierno (o los agentes de éste). El hecho de que el poder legislativo sea fiduciario pone de relieve que el poder constituyente del pueblo siempre existe y no puede ser enajenado de las personas. En el caso de un conflicto entre poderes constitucionales (o entre el gobierno y el pueblo), es al pueblo al que le corresponde juzgar (1168): haciéndolo, ejerce de nuevo su poder constituyente. Si la Corona o el Parlamento incitan con sus errores a que el pueblo pase a la acción, Locke dice que la culpa no es más que del incitador (11225-230).

§2. TESIS FUNDAMENTAL DE LOCKE SOBRE LA LEGITIMIDAD

1. Paso ahora a ocuparme de la tesis fundamental de Locke acerca de cómo la doctrina del pacto social impone límites a la naturaleza de los regímenes legítimos. La idea básica de esta doctrina —la de que el poder político sólo puede fundamentarse sobre el consentimiento— aparece repetidas veces a lo largo de todo el *Segundo ensayo*. Su enun-

ciación en el ¶95 resulta apropiada para lo que aquí nos ocupa. En parte, dice así:

> Siendo los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, según hemos dicho ya, nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que medio su propio *consentimiento*. La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se *sitúa bajo los límites de la sociedad civil* es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, para vivir unos con otros en paz, tranquilidad y con la debida comodidad, en el disfrute seguro de sus propiedades respectivas y con la mayor salvaguardia frente a aquellos que no forman parte de esa comunidad. Esto lo pueden realizar un número de hombres cualesquiera, porque en nada perjudica a la libertad de los demás [...]. Cuando un grupo de hombres han *consentido* de ese modo *para formar una comunidad* o gobierno, se incorporan en el acto al *cuerpo político* que conforman ellos mismos, en el que la *mayoría* adquiere el derecho de actuar y decidir por los demás.

Nótese que, en este pasaje, Locke describe lo que podríamos denominar consentimiento «de origen» diferenciándolo de un consentimiento «de incorporación» posterior. El consentimiento «de origen» es el que prestan quienes fundan un cuerpo político por medio de un pacto social, mientras que el consentimiento de incorporación es el que dan los individuos cuando alcanzan la edad de razón y consienten en pasar a formar parte de una u otra comunidad política ya existente. Esta distinción será importante cuando señalemos la crítica que hizo Hume a Locke en «Del contrato original» (1752). Locke da por sentado que podemos someternos a la autoridad política por nuestro propio consentimiento. De hecho, lo que él postula es que, siendo el estado de naturaleza un estado de igual libertad para todos, no podemos someternos a la autoridad política de ningún otro modo. Por lo tanto, como veremos, el gobierno absoluto siempre es ilegítimo.

2. Para desarrollar un poco más las tesis de Locke, recordemos que él define el poder político como «*un derecho* a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte y, consecuentemente, también cualquier otra que conlleve una pena menor, encaminadas a regular y preservar la propiedad, así como a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado de cualquier otra ofensa que pueda venir del exterior, y todo ello teniendo como único fin la consecución del bien público» (13).

Como bien muestra esta definición, el poder político no es fortaleza o fuerza, sino un complejo de derechos de los que está en posesión un régimen político. Obviamente, para ser efectivo, ese régimen debe contar con un poder coercitivo o sancionador: es decir, con el derecho adecuadamente limitado a ejercer la fuerza y a imponer sanciones para hacer cumplir las leyes, etc. Pero para Locke, el poder político es una forma de autoridad legítima apropiadamente relacionada con el estado de igual libertad para todos y limitada por la ley fundamental de la naturaleza.

3. Nótese que la tesis de Locke según la cual la única base del gobierno legítimo es el consentimiento sólo se aplica a la autoridad política. Él no sustenta la que podríamos llamar una caracterización consensual (o contractualista) de los deberes y las obligaciones en general.' Muchos de los deberes y las obligaciones que él reconoce no nacen del consenso:

a) Empezando por el caso más obvio: nuestros deberes con Dios surgen del derecho de creación del propio Dios; sería sacrílego —o, más bien, absurdo— suponer que nacen de un consentimiento por nuestra parte. Lo mismo se puede decir de nuestro deber de acatar las leyes naturales y de todos los deberes y las obligaciones que se siguen de ello. Más concretamente:

b) Nuestro deber de honrar y respetar a nuestros padres (expuesto y comentado en el capítulo 6, dedicado al «poder paternal» o paterno) no es consensual. Además, se trata de un deber perpetuo. Ni tan siquiera un rey está eximido del deber de honrar y respetar a su madre (1166 y 68). Así pues, si bien cuando alcanzamos nuestra edad de razón, ponemos fin a nuestra sujeción a la autoridad paterna, ello no afecta a otros deberes y obligaciones que tenemos para con nuestros padres.

c) El deber de respetar la propiedad (real) de otra persona en un estado de naturaleza —sus tierras, los frutos de éstas, etc.— no se origina en el consentimiento, sino en los preceptos de la ley natural que rigen en ese estado conforme a las leyes de la naturaleza, como ya comenté en la primera lección. Aquí asumimos que estos preceptos se siguen generalmente y que las propiedades de las personas (por, ejemplo, sus bienes

4. Un ejemplo de esa visión (aunque debe interpretarse con especial cuidado) es el contractualismo de T. M. Scanlon. Véase su ensayo en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, así como su libro *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998 (trad. cast.: *Lo que nos debemos unos a otros: ¿qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003).

raíces) han sido adquiridas legítimamente, y que se han satisfecho las diversas condiciones (enunciadas por Locke en el capítulo 5).

d) Por último, la ley fundamental de la naturaleza impone el deber de otorgar un peso especial a la protección de los inocentes (los rectos o justos) (116). En el 1183, Locke sostiene que un vencedor, aunque lo haya sido en una guerra justa o en defensa propia (casos en los que las acciones del vencedor están enteramente justificadas), debe reconocer los derechos de las esposas y los hijos de quienes libraron injustamente una guerra contra él. Esos familiares de los agresores están entre los inocentes, pero es que, además, el vencedor también debe reconocer lo que Locke denomina el «derecho nativo» de los derrotados a la libertad de sus propias personas y a seguir poseyendo sus propiedades y a heredar los bienes de su padre, suponiendo que no ayudaran indebidamente al perdedor (11190-194). Estos derechos que el vencedor debe reconocer tienen su origen en la ley fundamental de la naturaleza.

Hay muchos deberes y obligaciones, pues, que no provienen del consentimiento. Con excepción de los deberes y las obligaciones que se derivan del principio de fidelidad (el del mantenimiento y cumplimiento de las promesas propias y de otros compromisos), todos ellos pueden ser considerados, a mi juicio, consecuencias de la ley fundamental de la naturaleza bajo ciertas condiciones. Y, por supuesto, como ya hemos dicho, el hecho de que estemos vinculados por esta ley no se debe a consentimiento alguno, como tampoco nuestro deber para con Dios.

4. Hasta aquí, podría parecer que Locke procede como si su tesis fundamental acerca del consentimiento como origen del poder político fuese obvia. En realidad, sí tiene un cierto tono de obviedad: ¿cómo si no —nos preguntaríamos— podrían unas personas iguales y libres, dotadas todas por igual de razón y de la misma jurisdicción sobre sí mismas, convertirse en súbditos de tal autoridad si no fuera por su libre consentimiento? Comparémoslo con el caso de las naciones soberanas libres e iguales: ¿cómo pueden someterse a una de ellas si no es dando su libre consentimiento para ello, por ejemplo, mediante un tratado?

Pero por muy plausible que la tesis de Locke pueda parecer, él no llega a decir nunca que sea obvia. El razonamiento que sigue en el *Segundo ensayo* puede considerarse un argumento por casos que procede del modo siguiente: la ley básica es la ley fundamental de la naturaleza y debemos justificar todo poder y libertad (todo derecho o deber) en nuestras relaciones políticas con referencia a esa ley, unida al principio de fidelidad.

Se trata, pues, de empezar enumerando poderes y derechos varios que aceptamos en nuestra vida cotidiana y que podrían ser susceptibles, llegado el caso, de servir de fundamento a la autoridad política: por ejemplo, el derecho a la propiedad (real), el poder paterno y el derecho del vencedor en una guerra justa, todos ellos comentados y analizados por Locke. El propio Locke llega a la conclusión de que, según él, resulta evidente que ninguno de esos poderes puede constituir el fundamento de la autoridad política. Cada uno de esos poderes y derechos, opina el autor, es apropiado para ciertos fines de diferentes formas de asociación en condiciones especiales: condiciones que a veces imperan en el estado de naturaleza, a veces en sociedad y a veces en ambas situaciones. Su idea, pues, es que a diferentes formas de asociación corresponden diferentes formas de autoridad (véase la frase final del ¶83). Dan origen a otras clases de autoridad con diferentes poderes y derechos. Debemos, pues, buscar otra vía para fundar la autoridad política legítima.

5. A modo de ilustración, consideremos el caso de la autoridad paterna. Ésta es suficientemente amplia en su alcance como para asemejarse, en ciertos sentidos, al poder político. Filmer, en *Patriarcha,* sostenía que toda autoridad política está imbuida de la autoridad paterna de Adán (otorgada originalmente por Dios) como fuente de la misma. Locke argumenta, en contra de Filmer, que la autoridad de los padres sobre los hijos es temporal. Todos nacemos teóricamente en un estado de libertad e igualdad perfectas, aun cuando no nazcamos realmente en él (¶55). Hasta que alcanzamos la edad de razón, alguien debe actuar como tutor o fiduciario nuestro, y tomar las decisiones que se requieran para garantizar nuestro bien y prepararnos para asumir nuestra legítima libertad al alcanzar la edad de razón, momento en el que cesa el poder paterno. La explicación del poder paterno que presenta Locke tiene como objeto mostrar —rebatiendo las tesis de Filmer— que éste surge de nuestra inmadurez y termina con nuestra mayoría de edad, y que no puede dar origen en ningún caso al poder político en general.[5]

5. Una característica peculiar del punto de vista de Locke es que él trata a veces a las mujeres como iguales a los hombres, como, por ejemplo, cuando las considera iguales a sus esposos (véase el ¶65 del *Segundo ensayo).* Susan Okin, en su libro *Women in Western Political Thought,* Princeton, Princeton University Press, 1979, págs. 199 y sigs., sostiene que Locke sólo se expresa de ese modo cuando le conviene en su argumento contra el patriarcalismo de Filmer. Por ejemplo, dentro de la familia, cuando el esposo y la esposa discrepan, es el marido quien tiene la autoridad, la cual «recae, por naturaleza, en el lado del varón, por ser éste el más fuerte y capaz». *Segundo ensayo,* ¶82; véase también el ¶47 del *Primer ensayo.* No se observa intención alguna siquiera de considerar si las mujeres tienen derechos políticos iguales a los de los hombres.

6. En la próxima lección, comentaré con cierto detalle cómo describe Locke el derecho de propiedad, pero cabe destacar aquí algo tan esencial como es el hecho de que, con arreglo a los postulados de Locke, el derecho de propiedad no puede constituir la base del poder político (como tampoco la puede constituir el poder paterno). Y para mostrarnos que es así, en el capítulo 5 (entre otras cosas), Locke:

a) Mantiene, en primer lugar, frente a Filmer, que aunque la tierra y sus frutos nos fueron dados originalmente en común, los individuos y las familias podían tomar y tomaron en propiedad bienes (raíces) sin el consentimiento del conjunto de la humanidad, desde los primeros tiempos del mundo y mucho antes de que existiera autoridad política. La propiedad (real) puede existir con anterioridad al gobierno. Fue en parte para asegurar esta propiedad por lo que las personas se integraron en una sociedad civil. Frente al vínculo feudal que se establecía entre la propiedad (real) y la autoridad política, Locke sostiene que la propiedad precede al gobierno y no es la base de éste.

b) Afirma, en segundo lugar, que, aunque la acumulación de bienes raíces de diferentes tamaños, la introducción del dinero, el crecimiento de la población y la necesidad de trazar líneas fronterizas entre tribus, entre otros cambios, condujeron a una fase de desarrollo en el que se hizo necesaria una autoridad política organizada, la propiedad real no origina por sí misma la autoridad política, como lo hace en las sociedades feudales. Para que la autoridad política se materialice, es necesario un pacto social. Es evidente que los términos de este pacto están influidos por la existencia y la distribución de la propiedad real, pero ésa es otra cuestión. La propiedad precede al gobierno, pero no es la base de éste.

§3. CRITERIO DE LOCKE PARA EL RECONOCIMIENTO DE UN RÉGIMEN POLÍTICO LEGÍTIMO

1. Locke explica lo que para él es una autoridad política legítima y las obligaciones que tenemos hacia ella en dos partes:

a) La primera parte es una descripción del concepto de legitimidad: en ella se establece cuándo un régimen político, entendido como un sistema de instituciones políticas y sociales, es legítimo.

b) La segunda parte establece las condiciones bajo las que estamos obligados —como individuos o ciudadanos— a acatar un régimen existente. Es una descripción del deber y la obligación política.

Ambas partes deben ser cuidadosamente diferenciadas.

Centrémonos ahora en la primera de ellas, referida al criterio para reconocer un régimen legítimo. Dicha regla o criterio puede formularse del modo siguiente: un régimen político es legítimo si (y sólo si) es tal que *podría* haber sido contratado por quienes lo forman durante un proceso debidamente conducido de cambio histórico, un proceso que partiera del estado de naturaleza entendido como estado de libertad e igualdad perfectas: un estado de igualdad de derechos en el que todos fueran reyes. Llamaremos a este proceso «historia ideal». Ésta es una formulación que requiere de dosis considerables de explicación y comentario.

2. Para empezar, ¿qué es un proceso debidamente conducido de cambio histórico (o historia ideal)? Es un proceso histórico que satisface dos condiciones bastante diferentes:

a) Una de ellas es que todas las personas actúen racionalmente para promover sus intereses legítimos, es decir, aquellos que son permisibles dentro de los límites de la ley de la naturaleza. Estos intereses, según Locke, son los que cada persona tiene por su vida, su libertad y su propiedad.[6]

b) La otra condición es que todo el mundo actúe razonablemente, es decir, conforme a sus deberes y obligaciones bajo la ley de la naturaleza.

En resumidas cuentas, las condiciones consisten en que todo el mundo actúe racional y debidamente (o razonablemente).

Esto significa que, en una historia ideal, los cambios institucionales (como, por ejemplo, la introducción del dinero o la fijación de los límites tribales) son objeto de acuerdo:

Primero, sólo si los individuos implicados tienen buenos motivos para creer que, a la vista de sus circunstancias presentes y las que esperan para el futuro, esos cambios van a reportarles una ventaja racional (es decir, que van a promover sus intereses legítimos).

Y, segundo, sólo si nadie somete a ninguna otra persona a coacción o a amenaza de violencia, o a fraude, acciones todas ellas contrarias a la ley fundamental de la naturaleza, y por otra parte, sólo si todos cumplen con sus deberes para con las demás personas bajo esa ley.

6. Ésta es la clase de intereses que se corresponden con la visión típica que Locke tiene de las personas en su doctrina contractual. Ya hemos visto que toda doctrina contractualista debe contener una concepción típica de alguna clase. Esta concepción o visión forma parte de una especie de normalización de las partes del contrato con el objeto de formular una base racional para un consentimiento unánime.

La primera condición es de racionalidad, tanto individual como colectiva; la segunda condición es de conducta correcta (o razonable), aceptando los límites impuestos a nuestra libertad natural por la ley fundamental de la naturaleza.

Aquí deberíamos señalar explícitamente que, para Locke, ni la fuerza ni la amenaza de violencia pueden ser utilizadas para arrancar un consentimiento. Las promesas formuladas en esas condiciones no son vinculantes (11176 y 186). Además, nadie puede otorgar o ceder un derecho o un poder que no tiene (1135). Por lo tanto, por pacto no podríamos vendernos a nosotros mismos como esclavos (123; véase también el ¶141).

En resumen, para Locke, todos los acuerdos suscritos en una historia ideal son libres, no coaccionados y unánimes, amén de razonables y racionales desde el punto de vista de todos los que los suscriben.

3. Nótese el uso que se hacía en el apartado §3.1 de la palabra «podría» a la hora de enunciar el criterio de legitimidad de un régimen fundamentado sobre la condición del contrato social. Lo que ese verbo viene a significar es que un régimen político es legítimo si, y sólo si, constituye una forma de gobierno que *podría* surgir de un contrato celebrado como parte de un proceso debidamente conducido de cambio histórico (lo que aquí hemos bautizado como «historia ideal»). Se asume así que esa historia ideal podría incluir una serie de acuerdos repartidos a lo largo de un período de tiempo prolongado. Su efecto es entonces acumulativo y queda reflejado en la estructura institucional de la sociedad observable en cualquier momento dado.

Así pues, según Locke, no decimos que un régimen político es legítimo si *hubiera sido* resultado de un contrato celebrado en una historia ideal: ésa sería una afirmación mucho más contundente que Locke no necesita realizar. Lo que él hace es imponer ciertas restricciones a lo que es razonable y racional en una historia ideal. Es de suponer, pues, que, dentro de tales limitaciones, serían varios los tipos diferentes de regímenes «contratables».

Pero Locke satisface sus objetivos demostrando que el absolutismo monárquico no podría ser el producto de un contrato semejante: esa forma de régimen queda, pues, excluida. Que la meta de Locke es argumentar en contra del absolutismo monárquico queda evidenciado por las numerosas ocasiones en las que aborda esa cuestión y por la vehemencia de sus afirmaciones al respecto. Para él, situarnos bajo el dominio de un monarca absoluto es algo contrario a nuestros deberes (naturales) e irracional, pues con ello nos ponemos en una situación peor que

la del estado de naturaleza (1113, 91 y sigs., y 137), algo que ningún ser racional haría.' A propósito de esto último, véase la importante afirmación que hace en el 1131, donde dice que cuando los hombres renuncian a la igualdad, la libertad y el poder ejecutivo que tienen en el estado de naturaleza para incorporarse a una sociedad, con las leyes y las restricciones propias de ésta, lo hacen sólo «desde la intención de cada cual de preservar mejor su libertad y su propiedad (pues no cabe suponer que ninguna criatura racional cambie su condición con el propósito de empeorar)». Y dice también que quien tenga poder debe gobernar conforme a las leyes en vigor y no por medio de decretos improvisados, «todo lo cual [...] encaminado al único fin de obtener la *paz,* la *seguridad* y el *bien público* del pueblo». Para entender la función que Locke atribuye al Estado de derecho, hemos de situarlo en este contexto.

Por su parte, una constitución mixta sí que es un potencial resultado de un contrato social de ese tipo. Para Locke, es indiscutible que la Constitución inglesa es mixta y legítima. Así pues, si aceptamos su criterio, el absolutismo es ilegítimo y, por lo tanto, es posible resistirse a un rey con pretensiones absolutistas en el contexto de una constitución mixta.

4. En lo que hemos dicho, está implícito que el criterio de Locke para determinar la legitimidad de un régimen es hipotético. Es decir, que podemos decidir si una forma de régimen es legítima analizando si podría haber surgido de un contrato celebrado en el transcurso de una historia ideal. No tiene por qué haber sido «contratado» en realidad: un régimen puede ser legítimo aunque haya surgido por cualquier otro medio.

Pongamos un ejemplo: Locke reconoce que la conquista normanda no fundamentó la legitimidad (digamos que por derecho de conquista) del dominio normando (1177). Pero diversos cambios institucionales desde entonces habían transformado el régimen normando original en una constitución mixta (según Locke entiende este concepto) y, por lo tanto, el régimen existente en tiempos de Locke sí cumplía con el criterio del contrato social. Era una forma de régimen que podía haber surgido perfectamente de un contrato semejante y que, por consiguiente, podía ser (y era) aceptada como legítima.

Sin embargo, aunque el criterio de Locke es hipotético, no es ahistórico. Es decir, que la historia ideal es una trayectoria posible de cam-

7. Locke difiere así de Hobbes, para quien el estado de naturaleza es la peor situación de todas.

bio histórico, suponiendo que los seres humanos pueden comportarse de forma razonable y racional. Puede que sea muy improbable, pero no es imposible. En esto, contrasta con mi propia concepción política de la justicia, la que denomino «justicia como equidad», donde la posición original que allí conjeturo es ahistórica: ha de ser entendida como un mecanismo de representación que funciona como un módelo de nuestras convicciones meditadas más generales.[8]

5. A modo de conclusión: El criterio de régimen político legítimo aplicado por Locke es de carácter negativo, es decir, que excluye ciertas formas de régimen por ilegítimas, que son aquellas que no surgirían de un contrato constituido por una serie de acuerdos cerrados a lo largo de una historia ideal. Este criterio o regla no especifica cuál es el mejor régimen político posible (o el ideal); ni siquiera cuál de los existentes es el mejor. Para que así fuera, Locke tendría que afirmar que sólo hay un régimen mejor que todos los demás, o que, cuando menos, algunos regímenes seleccionados son igualmente mejores que todos los demás, porque cualquiera de ellos podría surgir de un proceso contractual como el ya explicado. Pero para eso, necesitaría una doctrina sensiblemente más general, lo que, por otra parte, supondría ir mucho más allá de lo que Locke realmente necesita para sus propósitos políticos. De forma muy sensata por su parte, él se limita a defender aquello que necesita, nada más.

§4. LA OBLIGACIÓN POLÍTICA DE LOS INDIVIDUOS

1. Hemos analizado hasta el momento el criterio de legitimidad de Locke: la forma que puede adoptar un gobierno legítimo. Es importante distinguir entre la definición de legitimidad y la del deber y la obligación política de las personas individuales. Voy a centrarme ahora en esta segunda y comenzaré preguntándome: ¿cómo nos vinculamos —nosotros, como individuos— a un régimen particular existente en un momento histórico concreto, contrayendo una obligación con él, aun cuando podemos hallarnos ya sujetos a él?

El contraste que se establece en este punto entre la concepción de Locke y la de Filmer es especialmente pronunciado.[9] El punto de parti-

8. Véase Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, §§6.3-6.5 [págs. 40-43].
9. Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*; véase también la nota 5 de la lección I para más referencias.

da de Filmer era la Biblia como obra de inspiración divina que revela la voluntad de Dios en todos los temas esenciales y contiene las verdades relevantes sobre la naturaleza del mundo y de la sociedad humana. Para Filmer, nacemos bajo una autoridad y debemos estar siempre sometidos a una. Ése es el concepto de sujeción natural del que Locke hace mención en los 1111 1 4, 116 y 117. La idea de la naturaleza como estado de igualdad de derechos, en el que todas las personas son igualmente soberanas de sí mismas, y la idea de que la autoridad política debe ser entendida como derivada del consentimiento de los gobernados, son, para Filmer, completamente falsas. Según él, la Biblia muestra que la sociedad humana se originó en un hombre, Adán, y que antes de que Eva fuera creada, Adán era dueño de todo el mundo, de todas las tierras y de todas las criaturas que en él había. El mundo era propiedad suya y él sólo estaba sometido a Dios. Así pues, fue voluntad de Éste que el mundo comenzara así, con Adán en solitario y no con dos o más hombres, ni con una multitud formada por un número igual de hombres y mujeres.

Filmer creía, pues, que todos los seres humanos debían estar subordinados a aquel primer hombre, Adán. En virtud de su condición de padre (o patriarca) de la que (finalmente) sería una numerosísima prole (se supone que vivió más de 900 años), él se convirtió en el gobernante de todos y todos se hallaban sometidos a él. A su muerte, el poder sobre esa familia (o Estado) pasó a su hijo por las reglas de la primogenitura. Y dado que todas las personas han surgido de Adán, todas se hallan natural y fisiológicamente emparentadas entre sí. Así pues, Dios quiso que la sociedad humana se fundamente sobre vínculos naturales y no consensuales: la forma de dicha sociedad ha de ser jerárquica y ha de descansar sobre la subordinación natural.

2. En los importantes parágrafos 111113-122, Locke critica la idea de sujeción natural. Con respecto a las obligaciones políticas de los individuos, su tesis es que ni la paternidad ni el lugar de nacimiento o de residencia bastan para determinar nuestra obligación política. Los padres no pueden obligar a sus hijos en ese sentido (1116); cada persona debe —habiendo alcanzado la edad de razón— prestar cierta forma de consentimiento. Se trata de un consentimiento que podemos entender como «de incorporación»: cuando es lo que él llama un *«consentimiento expreso»*, nos *incorpora* a una sociedad política existente. Locke comenta que, en cuanto las personas se hacen mayores de edad, no dan su consentimiento en grupo, «de forma colectiva» (¶1 1 7) , sino de forma individual. De ahí que no notemos su consentimiento y lleguemos

erróneamente a la conclusión de que son súbditos por naturaleza. Todos éstos son comentarios que Locke dirige contra Filmer.

Pero la pregunta es: ¿cómo prestan los individuos ese «consentimiento de incorporación»? Llegado a ese punto, Locke introduce una distinción entre consentimiento « expreso » y «tácito» (11119-122). El texto de Locke no es muy explícito a este respecto, pero algunos de sus principales argumentos parecen ser los siguientes:

a) El consentimiento expreso se da a través de «un compromiso positivo y una promesa y pacto expresos» (11122), por ejemplo, pronunciando un juramento de lealtad a la Corona,[10] (como se menciona en los 1162 y 151), pero el consentimiento tácito no se presta de ese modo.

b) El consentimiento expreso se da con la intención de incorporar nuestra persona al Estado y de hacernos miembros de esa sociedad, súbditos de ese gobierno; mientras que el consentimiento tácito no se da con esa misma intención (11119 y 122).

c) El consentimiento expreso tiene el efecto de convertirnos en miembros perpetuos de la sociedad (11121 y sigs.), sujetos invariablemente a ella, para nunca regresar a la libertad de la que gozábamos en el estado de naturaleza (en el que nacemos), mientras que el consentimiento tácito no tiene esa consecuencia (11121 y sigs.): nos vincula y nos obliga únicamente a cumplir las leyes del Estado mientras vivamos en él y disfrutemos de las tierras (etc.) del mismo.

d) El consentimiento expreso es parecido al consentimiento de origen en tanto en cuanto incorpora nuestra persona a la sociedad; el consentimiento tácito no.

En definitiva, la idea de Locke es que mediante el consentimiento expreso de incorporación (normalmente, por el hecho de ser un inglés nativo) nos convertimos en ciudadanos plenos del Estado, mientras que a través del consentimiento tácito nos comprometemos a cumplir con las leyes de un régimen mientras residamos en su territorio (como extranjeros residentes).

3. Como ya hemos visto, la doctrina de Locke cuenta con dos partes: una es una descripción de la legitimidad; la otra es una descripción de la obligación y el deber políticos de las personas. Ambas partes van dirigidas contra las tesis de Filmer sobre la legitimidad de una monarquía absoluta basada en el derecho divino y en el poder paterno de Adán, a la que se añade la noción de sujeción natural.

10. Véase John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, págs. 136-141.

Nos preguntamos, entonces, cuál es la relación .entre esas dos partes de la teoría de Locke. Desde el punto de vista de este autor, un aspecto principal es que sólo podemos vincularnos y obligarnos mediante consentimiento expreso a un régimen legítimo, pero no a uno que sea injusto. (El consentimiento tácito no es tan importante para Locke.) Por consiguiente, la legitimidad de un régimen es una condición necesaria para que tengamos algún tipo de obligación política de acatar sus leyes. En el ¶20, Locke dice que, si el derecho no es administrado con justicia, «se está *haciendo la guerra* a aquellos que lo sufren». Esto significa que no tenemos (ni, en el fondo, podemos tener) deber u obligación política alguna hacia un régimen que sea claramente injusto y violento. Digo claramente (o, al menos, suficientemente) injusto y violento, porque es irrazonable esperar que ningún régimen humano sea perfectamente justo y debemos mostrar cierta indulgencia con los fallos normales (morales o de otro tipo) de quienes ejercen el poder político.

Que la legitimidad sea una condición necesaria de la obligación política se ajusta perfectamente al propósito de la doctrina de Locke, ya que lo que él pretende es justificar la resistencia a la Corona al amparo de una constitución mixta. Concuerda con el concepto de autoridad política como poder fiduciario y con su propia idea (enunciada en el ¶225) de que las personas son reacias a oponerse a un régimen ya existente que ejerza ese poder de manera razonable y que no amenace sus derechos y libertades esenciales. Locke también cree que resulta relativamente fácil que quienes detentan la autoridad política satisfagan esa condición necesaria. Los gobernantes injustos se acarrean rebeliones y revoluciones contra ellos mismos (11227-230).

Así pues, mientras se cumpla esta condición, las personas darán voluntariamente su libre y expreso consentimiento en cuanto alcancen la mayoría de edad. Locke considera positivo para los soberanos que éstos sean plenamente conscientes de que su conducta razonable a la hora de ejercer la autoridad política es una condición necesaria para que sus súbditos estén obligados a aceptar la legitimidad de aquéllos: esta conciencia servirá de restricción a su comportamiento. Nada da más rienda suelta a la arbitrariedad de los soberanos que la falsa creencia que éstos pueden tener de que sus súbditos les deben obediencia, pase lo que pase.

4. Fijémonos, sin embargo, en que el hecho de que no tengamos obligación política alguna hacia un régimen ilegítimo no implica que no estemos comprometidos por otros motivos a actuar conforme a sus leyes o a moderar nuestra resistencia al mismo. Pero esos motivos no

derivarán de un deber u obligación política emanada de nuestro consentimiento.

Por ejemplo, podría resultar conveniente que evitáramos la resistencia porque ésta no vaya a resultar eficaz o, incluso, porque pudiera volver aún más represivo al régimen en cuestión y, con ello, ocasionara un daño injusto a personas inocentes. La cuestión, en definitiva, es que, desde el punto de vista de Locke, existen diversas razones para acatar un régimen y sus leyes, y que muchas de ellas no están basadas en ningún deber u obligación de carácter político. Entre éstos estaría, creo yo, el deber de no oponerse a un régimen legítimo y justo ya existente, tanto en nuestro propio país como en otro. Pero, si se tienen todos los factores en cuenta, es posible que exista algo así como un derecho de resistencia a un régimen ilegítimo y suficientemente injusto cuando haya una probabilidad suficientemente elevada de que la resistencia sea eficaz y de que se instaure un régimen legítimo en lugar del anterior sin una pérdida significativa de vidas inocentes.

De lo que se trata aquí, evidentemente, es de equilibrar imponderables: ¿cuán elevada ha de ser esa probabilidad?, ¿cuán injusto ha de ser ese régimen?, etc. Estas preguntas no tienen respuestas precisas y dependen, como yo mismo digo, de un juicio. Y convendría dejar esto claro de forma reiterada y expresa, pues esto puede proporcionarnos un marco orientador para una deliberación que sea puesta a prueba por la reflexión. En ese marco podría incluirse algún listado bastante definido de los factores más relevantes, así como alguna indicación sobre su peso relativo en el momento en que entren en conflicto entre sí, como seguramente harán. No hay modo alguno, pues, de evitar la necesidad de alcanzar un juicio complejo que sopese múltiples imponderables, sobre los que unas personas razonables tendrán indefectibles diferencias de criterio. Estamos, por lo tanto, ante un caso paradigmático de lo que yo mismo he denominado «las cargas del juicio»: las fuentes de desacuerdo razonable entre personas asimismo razonables»

11. Sobre el concepto de las cargas del juicio, véase Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement,* págs. 35-36 [págs. 62-63 de la edición castellana]; también Rawls, *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 54-58 (trad. cast.: *Liberalismo político,* Barcelona, Crítica, 1996).

§5. EL PODER CONSTITUYENTE Y LA DISOLUCIÓN DEL GOBIERNO

1. En Locke, hay tres ideas de una gran radicalidad potencial. Una es la que acabamos de examinar: la concepción del estado de naturaleza como un estado de libertad perfecta y de igual jurisdicción política de todas las personas, y la incorporación de esta idea al criterio de determinación de la legitimidad de un régimen político.

La segunda idea es la de que corresponde al poder constituyente del pueblo la instauración de la forma institucional del poder legislativo al que dicho pueblo confía la regulación de su vida política para el bien público. Incluida en esta idea está otra adicional: la noción de que, en una constitución mixta, cuando uno de los agentes constitucionales coordinados —bien la Corona, bien el Parlamento— viola la confianza de la que ha sido objeto, el gobierno se disuelve. Si se da este caso, el pueblo tiene el poder para constituir un nuevo marco de gobierno y deponer a quienes han quebrantado su confianza.

2. Examinemos ahora algunos puntos referidos a la idea de poder constituyente como concepto básico de la noción de gobierno constitucional.

a) El gobierno constitucional implica una distinción fundamental entre poder constituyente y poder normal (o, como escribió Lawson en su *Politica Sacra et Civilis*, entre poder real y personal). El poder constituyente es el poder (el derecho) de determinar la forma de gobierno, la constitución misma; el poder normal es el poder (el derecho) ejercido por los funcionarios del gobierno al amparo de la constitución en el desarrollo cotidiano de los quehaceres políticos. La política constitucional es el ejercicio del poder constituyente (por ejemplo, la movilización del electorado para reformar la constitución); la política normal consiste en el ejercicio del poder normal (por ejemplo, instar a que el Parlamento o el Congreso legisle, o a que los jueces dicten sentencias)»

b) En esta doctrina no figura un contrato de gobierno, es decir, un contrato entre la Corona y el legislativo, por una parte, y el pueblo, por la otra. El pacto social, para Locke, es un acuerdo suscrito entre sí

12. Sobre la distinción entre política constitucional y normal, véase la importante obra de Bruce Ackerman, *We the People*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991; el vol. I, caps. 1-3, nos da la idea general; el conjunto es también muy bueno. Desde su punto de vista, las tres principales eras de la política constitucional estadounidense han sido el período fundacional, el período de las enmiendas derivadas de la Guerra de Secesión y el período del New Deal. En materia de interpretación, existen, pues, tres constituciones diferentes, aunque sin duda relacionadas entre sí.

por las personas como individuos: cada una de ellas celebra un acuerdo con el resto y ese acuerdo es unánime. Todas acuerdan unirse en una sola sociedad que será gobernada por un régimen político. La forma de este régimen es aquella que la mayoría de las personas suscriptoras del acuerdo decidan que es la apropiada, dadas las circunstancias presentes (y las que sean previsibles) de la sociedad.

c) La mayoría confía a ese régimen el ejercicio de la autoridad política normal. Debe recalcarse, pues, que el poder político en Locke es un poder fiduciario, un fideicomiso. A la pregunta de quién decide si quienes ejercen el poder normal vulneran esa confianza, la respuesta ha de ser que debe ser el pueblo el que decida (11149, 168 y 240-243).

3. Por último, aunque Locke creía que Carlos II había disuelto en la práctica el gobierno al excederse en su prerrogativa y en otros poderes, no dice nada a propósito de cómo ha de actuar el pueblo (la sociedad en su conjunto) o a través de qué instituciones ha de ejercer su poder constituyente. Podríamos preguntarnos, entonces: «¿Quién es el pueblo y cómo puede actuar?». Locke no da indicación alguna sobre esas cuestiones.

Lawson, en su ya mencionada *Politica Sacra et Civilis*, sostenía que la comunidad como pueblo —una nación— no queda disuelta por una guerra civil mientras reste en ella una voluntad suficiente para reinstaurar un régimen legítimo a través del ejercicio por parte del pueblo de su poder constituyente. Su idea, al parecer, era que la comunidad podía actuar a nivel local por medio de los tribunales de condado para organizar una asamblea de los representantes populares que se erigiría en convención constitucional. Evidentemente, dicha convención emplearía las formas y los procedimientos parlamentarios típicos, pero no sería un parlamento. Ahora bien, como convención de los representantes de la comunidad, dispondría de poder constituyente para establecer una nueva forma de régimen, que, de ser aceptada por la comunidad, sería legítima.[13]

Es de suponer que Locke tenía una perspectiva parecida, pero lo cierto es que en 1689, tales ideas fueron rechazadas por sus camaradas *whigs*, que las consideraron excesivamente radicales. No profundizaré más en estas cuestiones aquí. Lo relevante para lo que a nosotros nos ocupa es que las ideas del poder constituyente del pueblo y de la disolución del gobierno no dejan de ser indeterminadas (ni dejan tampoco,

13. Julian Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, Nueva York, Cambridge University Press, 1978, habla de esto en las págs. 73 y sigs.

en el fondo, de generar desconcierto) hasta que se materializan de un modo definido en las instituciones.

Pensemos, si no, en la distinción que en nuestra Constitución se establece entre los poderes normales de los cargos políticos (elegidos o nombrados) y los poderes constituyentes que pueden ser ejercidos tanto por el electorado cuando aprueba enmiendas a la Constitución como por una convención constitucional, enmarcada dentro de unos procedimientos también especificados en el texto constitucional. Estas disposiciones son necesarias para dar expresión institucional a la idea del poder constituyente popular y forman parte esencial de un régimen constitucional plenamente desarrollado. Pero en términos históricos, todo esto fue posterior: al parecer, la primera convención constitucional fue la de Massachusetts de 1780. Se trata, pues, de un invento norteamericano.[14]

Una tercera idea potencialmente radical presente en Locke es la de que el derecho de propiedad está fundado en el trabajo. Trataremos esto en la siguiente lección.

14. Véase la introducción de Leonard Levy para el volumen L. Levy (comp.), *Essays on the Making of the Constitution*, Oxford, Oxford University Press, 2ª ed., 1987, pág. xxi.

LOCKE III

LA PROPIEDAD Y EL ESTADO DE CLASES

§1. ENUNCIACIÓN DEL PROBLEMA

1. Abordo ahora el concepto de propiedad según Locke y el problema generado por su propia manera de concebirla. Este problema puede enunciarse del modo siguiente: Locke pensaba que su doctrina del contrato social sustentaba un Estado constitucional donde regía un Estado de derecho y figuraba un órgano representativo que compartía la autoridad legislativa suprema con la Corona. Sin embargo, en ese Estado, sólo las personas que disponen de una cierta cantidad de propiedad pueden votar. Estos potentados son, digámoslo así, los ciudadanos activos (en vez de pasivos): sólo ellos —entre todos los ciudadanos— ejercen la autoridad política.

El problema surge a la hora de comprobar la coherencia de este Estado constitucional y clasista con la doctrina de Locke a propósito del contrato social. Por ceñirnos a nuestra interpretación, lo que nos preguntamos es si sería posible que un Estado de clases surgiera por libre consentimiento de todos en el curso de una historia ideal. Recordemos que dicha historia ideal empieza en el estado de naturaleza, entendido como un estado de igual jurisdicción de todos en el que todos actuamos razonable y racionalmente. A algunos autores, como, por ejemplo, C. B. MacPherson,[1] el Estado de clases les parece incongruente con la doctrina de Locke sobre cómo surge la autoridad política legítima.

Antes de proceder, debería aclarar que lo que interesa a Locke no es justificar la propiedad privada. Y no lo es porque el público al que

1. Véase C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1970).

se dirigía no la ponía en discusión en modo alguno. Se daba por sentado que la posesión de propiedad está justificada. La tarea de Locke consiste, más bien, en explicar cómo una institución tan ampliamente aceptada como ésa puede ser asumida (o considerada correcta) dentro de su doctrina del contrato social. El hilo de esa argumentación está tejido con muchos de los detalles del capítulo 5 del *Segundo ensayo,* en los que trata de demostrar (como en su argumentación contra Filmer) que la visión contractualista concuerda con la opinión común.

2. Un comentario a propósito de MacPherson: él cree que esa desigualdad de derechos políticos aparece en Locke simplemente porque éste no considera que quienes carecen de propiedades sean partes suscriptoras del pacto original. Atribuye a Locke la idea de que quienes no tienen propiedades, siendo personas salvajes e insensibles, no son capaces de ser razonables ni racionales y, por lo tanto, tampoco están capacitadas para dar su consentimiento. Sin embargo, muy poco hay en el texto de los *Dos ensayos* que corrobore esa hipótesis. Entonces, ¿por qué la defiende MacPherson? La respuesta tal vez estribe en que él considera sencillamente evidente que, si quienes no tienen propiedades fueran partes suscriptoras del pacto original, no consentirían (suponiéndolos razonables y racionales) en aceptar la desigualdad de derechos políticos del Estado de clases. De ahí que, posiblemente, creyera que Locke debió de haberlos excluido por tenerlos por incompetentes e incapaces de raciocinio.

Ahora bien, si ésa es la lógica del argumento de MacPherson, el autor canadiense pasa por alto con ella un aspecto central de todos los acuerdos, desde los pactos sociales hasta los contratos corrientes de la vida diaria, como es que, en general, sus términos concretos dependen de las posiciones negociadoras relativas de las partes fuera de la situación en la que se discuten los términos del contrato en sí. Que las partes sean iguales en ciertos sentidos fundamentales (pues disponen de igual jurisdicción sobre sí mismas o, por así decirlo, son igualmente soberanas) no significa que todos los términos del pacto social deban ser también igualitarios. De hecho, estos términos pueden ser desiguales dependiendo de la distribución de propiedad entre las partes, así como de sus objetivos e intereses a la hora de suscribir ese acuerdo.[2] Eso es

2. Éstos son argumentos expuestos en Joshua Cohen, «Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State», *Philosophy and Public Affairs,* otoño de 1986, págs. 310 y sigs.

precisamente lo que parece suceder con el modo que Locke tiene de concebir el contrato social.

3. Si estamos descontentos con el Estado de clases de Locke, pero, aun así, seguimos queriendo proponer algún tipo de doctrina contractualista, debemos encontrar una variante revisada de ésta que excluya las desigualdades no deseadas de derechos y libertades fundamentales. La justicia como equidad tiene una forma de conseguirlo: usando la posición original como mecanismo de representación. El velo de ignorancia limita la información disponible acerca de las ventajas o la fuerza negociadora con la que se cuenta fuera de la situación contractual.[3] Es posible también, como es lógico, que otras vías se muestren superiores a ésta o que, incluso, ninguna revisión de la concepción del contrato social resulte suficientemente satisfactoria una vez las hayamos considerado todas exhaustiva y detenidamente.

En estas lecciones estoy intentando estudiar más a fondo (con la máxima hondura posible) unos determinados conceptos políticos. Ésta, y no los elementos concretos que vamos tocando (aunque confío en que éstos no serán triviales), es la justificación de que nuestro foco de atención sea tan específico. La idea de estudiar conceptos políticos a fondo no nos resulta tan familiar como, por ejemplo, la de estudiar a fondo conceptos en matemáticas, física o economía. Pero tal vez es posible. ¿Por qué no? Sólo lo sabremos si lo intentamos.

4. Hasta aquí los comentarios preliminares sobre el problema del Estado de clases en Locke. Ahora empezaré esbozando algunos aspectos de su noción de propiedad y resaltaré unos cuantos puntos de importancia en los *Dos ensayos,* en especial, varios apartados del capítulo 4 del *Primer ensayo* y del capítulo 5 del *Segundo.* Una vez hecho esto, indicaré cómo podría concebirse el surgimiento de un Estado constitucional de clases en el curso de una historia ideal, un ejercicio al que procederé con la finalidad de mostrar que dicho Estado es coherente con las ideas básicas de Locke.

De lo que se trata aquí no es de criticar a Locke, que fue un gran hombre: alguien que, aun siendo de carácter cauteloso y, según algunos testimonios, hasta tímido, no tuvo reparos en correr grandes riesgos personales durante muchos años para defender la causa del gobierno constitucional contra el absolutismo monárquico. Dijo e hizo lo que pensaba. Sería indigno adoptar un tono de crítica altanera contra él

3. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación,* pág. 38-43; véase el §6.

sólo porque su concepción no fuera tan democrática como hoy nos gustaría.

Nuestro objetivo, pues, es de clarificación: si la formulación que Locke hace de la doctrina del contrato social no es satisfactoria —por ejemplo, porque es compatible con el Estado de clases—, ¿cómo deberíamos revisarla? Examinamos cómo podría surgir un Estado así en el transcurso de una «historia ideal» para poner de relieve ciertos rasgos básicos de la concepción de Locke, con la esperanza de que sacando una idea en claro de los mismos, tengamos mejor constancia del camino idóneo para revisarla.

§2. ANTECEDENTES DE LA CUESTIÓN

1. La cuestión del sufragio no llega nunca a plantearse explícitamente en el *Segundo ensayo*. Aunque la reconfiguración de los distritos electorales levantó cierta polémica durante la Crisis de la Exclusión de 1679-1681, la extensión del sufragio como tal no fue el tema central de la controversia. La base para considerar que Locke acepta el Estado de clases radica en lo que dice en los ¶1[140 y sigs. del *Segundo ensayo*, donde parece aceptar como algo justificado que el derecho de sufragio esté limitado solamente a quienes cumplan con la norma, vigente en aquel entonces, del mínimo de 40 chelines de propiedad (que, en términos de terrenos cultivables, venía a equivaler a unas 1,8 hectáreas). Aun no siendo una gran suma, diversas estimaciones actuales dan a entender que servía para excluir a gran parte de la población masculina: algunos cálculos hablan de que 4/5 de la misma quedaría sin derecho al voto en tiempos de la Crisis de la Exclusión, mientras que otros cifran el efecto en una proporción considerablemente menor, en torno a los 3/5 o menos.[4] Estas variaciones, en cualquier caso, no importan de cara

4. Existen varias estimaciones. J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1675-1725*, Londres, Macmillan, 1967, págs. 27 y sigs., juzga conservadora la estimación de 200.000 electores como tamaño del electorado inglés en tiempos de Guillermo II. Eso no suponía más de una treintava parte de la población nacional, incluyendo en ésta a las mujeres, los niños y los trabajadores pobres, a quienes nadie consideraba dignos de tener derechos políticos (págs. 28 y sigs.). J. R. Jones en *Country and Court*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, cifra el tamaño del electorado en tiempos del reinado de la reina Ana en, aproximadamente, unos 250.000 miembros (pág. 43). Richard Ashcraft en su *Revolutionary Politics and Locke's «Two Treatises of Government»*, Princeton, Princeton University Press, 1986, analiza el tamaño del electorado señalando que éste tendía a incrementarse por dos motivos: uno era la constante inflación de la época, que

a nuestro propósito de examinar la legitimidad del Estado de clases en la doctrina de Locke.

La queja de Locke contra la Corona es que ésta se resiste a reconfigurar los distritos electorales para ajustar la representación en el Parlamento al principio apropiado. Así, dice en el 1158: «Si el ejecutivo, que tiene el poder de convocar al legislativo, observa una debida proporción en la *representación* y no el uso existente, *y* regula, guiado por la recta razón y no por una costumbre obsoleta, cuál ha de ser *el número de miembros* que corresponde a cada lugar que tiene derecho a ser representado separadamente, atendiendo también a que ninguna parte de la población, sea de donde fuera, puede reclamar una representación que no sea proporcional a lo que [esa parte de la población, sea de donde fuera,] aporte a la sociedad, en tal caso, no se puede juzgar que [el ejecutivo] haya constituido un legislativo nuevo, sino que lo que ha hecho ha sido [...] rectifica[r] los desarreglos que el curso de los tiempos ha introducido de forma [...] inevitable».

Pues, bien, este pasaje, leído en conjunción con los Ilf157, 158 y 140 enteros, parece querer decir que quienes tienen «derecho a ser representado[s] separadamente» (frente a quienes tienen derecho, por ejemplo, a ser representados virtualmente) son aquellos que tienen derecho a votar. Sin embargo, no deberíamos interpretar este pasaje como una simple aceptación de la propiedad como base exclusiva de la reconfiguración de las circunscripciones: si leemos los 11157 y 158 conjuntamente, veremos que nos dicen que la representación «justa y equitativa» (1158) se basa tanto en las «riquezas» como en los «habitantes» (¶157), atribuyendo, eso sí, un peso a cada uno de los factores que Locke no especifica.'

---

hacía disminuir el valor real del nivel de propiedad exigido para acceder al electorado, y el otro era la tendencia del Parlamento a extender el derecho de sufragio como método de defensa de sus propios intereses frente a la Corona (págs. 147 y sigs.). Los *whigs* de Shaftesbury apelaban a un electorado de tenderos, artesanos y comerciantes, y a una mayoría de propietarios que prosperaban a costa de los terratenientes medios y la pequeña nobleza (pág. 146). Por otra parte, el electorado variaba de una parte del país a otra; en Londres, por ejemplo, Ashcraft cree que existía un sufragio universal masculino casi de hecho en las elecciones de los representantes parlamentarios y de las autoridades municipales (pág. 148). Ashcraft cita a Derek Hirst, quien cree que, en 1641, el electorado podría haber ascendido a 2/5 de la población masculina total (págs.. 151 y sigs.). En su *Authority and Conflict: England, 1603-1658,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986, Hirst afirma que, tras las propuestas de Ireton de 1647-1649, la representación alcanzó un nivel de equidad como no volvería a verse hasta finales del siglo xix (pág. 330).

5. Sobre este punto, véase John Dunn, *Political Thought of John Locke.*

Doy por asumido, pues, que Locke acepta el Estado de clases porque lo entiende coherente con su propia concepción política. Nuestra labor, como ya he dicho, será hallar una explicación de cómo pudo entenderlo así, rechazando, de ese modo, la explicación de MacPherson.

§3. RÉPLICA DE LOCKE A FILMER: *PRIMER ENSAYO*, CAPÍTULO 4

1. Me centro ahora en el *Primer ensayo* y en el rechazo que Locke expone allí a la idea de propiedad como base de la autoridad política. Empezaré por un resumen de las tesis de Filmer basado en el estudio de Laslett, quien, en su introducción a su edición de los escritos de Filmer, resume como sigue los argumentos de éste:[6]

> No hay más gobierno legítimo que la monarquía.
> No hay más monarquía legítima que la paterna.
> No hay más monarquía paterna que la absoluta, es decir, arbitraria.
> La aristocracia o la democracia legítimas no existen.
> Ningún gobierno legítimo puede ser una tiranía.
> No somos libres por naturaleza, sino que todos nacemos sujetos a una obligación.

Para lo que aquí nos ocupa, quizás la última afirmación sea la más importante. Y así parece confirmarlo Locke en el ¶6 de su *Primer ensayo*, donde dice: «El núcleo del sistema de sir R. E es que *los hombres no son libres por naturaleza*. Ése es el fundamento sobre el que reposa su Monarquía absoluta [...]. Ahora bien, si fallara la base, todo el edificio se vendría abajo y los Gobiernos tendrían que volver a construirse al viejo estilo, utilizando el talento y el consentimiento propios de los Seres Humanos, razonando y reuniéndose en Sociedad». Locke expone, pues, una diferencia fundacional básica entre él y Filmer, y afirma que su visión retorna una más antigua tradición de contrato social.

2. Antes de entrar en las tesis de Locke acerca de la propiedad, permítaseme un comentario sobre la idea misma de propiedad. La propiedad consiste, según se dice a menudo, en un paquete de derechos, acompañados de ciertas condiciones sobre cómo pueden ejercerse és-

6. Véase la introducción de Peter Laslett a su edición de *Patriarcha and Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, Oxford, Blackwell, 1949, pág. 20.

tos. Para cada concepción diferente de la propiedad (privada o no), ese paquete de derechos se concreta de un modo distinto.

Para Locke, la propiedad —o la «propiedad sobre» algo (como él a menudo la llama)— es un derecho a hacer algo, o a usar algo, bajo ciertas condiciones: un derecho que no puede arrebatársenos sin nuestro consentimiento.[7] Debemos distinguir el derecho en sí (y su fundamentación) de la clase de acción o cosa que tenemos derecho a hacer o a usar. Aun cuando por ese derecho se entiende el derecho a usar y a tener un control apropiado sobre el terreno y los recursos naturales, la propiedad no significa tierra o recursos (por mucho que Locke parezca expresarse así a veces). El único significado de propiedad es que ésta supone un paquete de derechos, y el derecho (entendiendo como tal todo el paquete) no nos puede ser arrebatado sin nuestro consentimiento. Los diferentes derechos se vinculan con diferentes tipos de acciones y cosas sobre los que tenemos propiedad.

Deberíamos distinguir también entre, al menos, dos usos (que no significados) de «propiedad» en función del tipo de cosas que se conectan o se vinculan con el paquete de derechos en cuestión.

a) Uno es el uso amplio de Locke, en el que esos derechos implican vidas, libertades y propiedad (real), como se expone en los 1187, 123, 138 y 173.

b) El otro es un uso más restringido, en el que los derechos vienen a implicar cosas como: los frutos de la tierra (1128-32); o tierras (¶¶32-39 y 47-50); o bienes raíces (1187, 123, 131, 138 y 173); o fortunas (11135 y 221).

c) Y, finalmente, se observan una serie de usos indeterminados: no podemos decir si son amplios o restringidos. Por ejemplo, el empleado en el ¶94, donde Locke declara que «el Gobierno no tiene más fin que el de preservar las Propiedades». Ésta es una afirmación muy contundente de la finalidad del gobierno, pero parece abarcar ambos usos del término «propiedad». Otras afirmaciones se hallan claramente ligadas a otros usos amplios o restringidos, deducibles del contexto más amplio en el que se enmarcan.

3. Procedamos, pues: recordemos que el objetivo de la argumentación a partir de casos que sigue Locke es mostrar, en contra de las tesis de Filmer, que el derecho de propiedad no puede ser la base de la autoridad política. Esto lo hace formulando dos argumentos concretos.

7. Véase James Tully, A *Discourse on Property,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980, págs. 112-116, con definición en la pág. 116.

a) En el capítulo 4 del *Primer ensayo,* afirma que la propiedad sobre tierras y recursos no puede ser origen por sí sola de la autoridad política: que yo tenga más propiedades que otros que no las tienen no me da a mí una jurisdicción política sobre ellos.

b) En el capítulo 5 del *Segundo ensayo,* argumenta que la propiedad sobre tierras y recursos puede materializarse (y se materializa) antes de que exista un gobierno. Y, de hecho, una de las razones por las que se instaura un gobierno es para la protección de la propiedad ya existente.

Así pues, para Locke, la propiedad no fundamenta (ni precisa de) una autoridad política, frente a la visión defendida por Filmer y frente a la concepción feudal en general.

Empezaré por el primer punto. La enunciación más clara de éste figura en el capítulo 4 del *Primer ensayo,* concretamente en los 1139 y 41-43. Filmer había proclamado que Dios entregó el mundo en propiedad a Adán. Mucho de lo que se dice en esos capítulos es, como buena parte del resto del *Primer ensayo,* sumamente tedioso, pero algunos pasajes resultan fundamentales para la concepción de Locke. Tras una larga disquisición, Locke dice en el ¶39 del *Primer ensayo:* «Pues, aunque los hombres están autorizados a poseer en propiedad, respecto a otros hombres, ciertas porciones de criaturas, con respecto a Dios, Creador del Cielo y de la Tierra, único Señor y Propietario del Mundo entero, la propiedad de los hombres sobre las criaturas no pasa de ser la mera libertad de utilizarlas, con permiso de Dios. Y, en consecuencia, la propiedad se puede alterar o agrandar, como vemos que sucede aquí, después del Diluvio, donde se consienten usos de los animales que antes no se permitieron. Por todo ello, supongo que resulta evidente que ni Adán ni Noé tuvieron ningún dominio privado, ninguna propiedad sobre las criaturas que excluyera a su descendencia, pues ésta iría aumentando, de modo que su necesidad sería cada vez más acuciante, así como su disposición para hacer uso de la propiedad». Este pasaje, junto al que se incluye en el ¶41 del *Primer ensayo,* contiene varios elementos centrales de la concepción de propiedad de Locke.

Para empezar, la propiedad sobre algo (como aquí se dice, «la propiedad sobre las criaturas») es la libertad de usar ese algo para satisfacer nuestras necesidades y menesteres. Dios se mantiene siempre como señor y dueño del mundo en sí, de las cosas vivas y de los recursos naturales. Pero, dada la ley fundamental de la naturaleza, que dispone la conservación de la humanidad y, en la medida de lo posible, de todos los miembros que la componen (incluida nuestra propia persona), tenemos dos deberes naturales: uno, preservarnos a nosotros mismos; el otro, preservar a la humanidad.

4. Ante esos dos deberes, tenemos dos derechos naturales. Son *derechos habilitadores:* es decir, derechos que tenemos para que podamos llevar a cabo ciertos deberes que son previos en el orden de motivaciones. Y a partir de tales deberes, contamos también con un tercer derecho natural. Es el derecho que Locke describe aquí como «libertad para utilizar» cosas inferiores y recursos naturales que constituyan medios esenciales para la preservación de la humanidad y de nosotros mismos como miembros de ésta. Véase a este respecto el ¶41 del *Primer ensayo:* «Es más razonable pensar que Dios, que ordenó a la humanidad que creciera y se multiplicara, les concedió a todos el derecho de hacer uso del alimento, el abrigo y otras comodidades para cuya obtención les entregó abundancia de materiales, y no creer que hiciera depender su subsistencia de la voluntad de un hombre que tendría poder para [derecho a] destruirles a todos cuando le viniera en gana».

Otra característica de la visión que Locke tiene de la propiedad es que esta libertad de uso no es un derecho exclusivo: es decir, que no es un derecho que podamos invocar para restringir la libertad de uso de quienes nos sucedan cuando éstos necesiten utilizar (o tener acceso a) la abundancia de la naturaleza para sus intereses legítimos. Nadie, en definitiva, puede ser excluido del uso de (o del acceso a) los medios necesarios para la subsistencia suministrados por el gran dominio común del mundo, salvo de aquellos que hayamos convertido en propiedad nuestra y siempre que cumplamos las dos condiciones comentadas en la primera lección sobre Locke. Este tercer derecho natural a los medios necesarios para nuestra propia conservación es nuestro derecho (y el de todas las demás personas) al uso de (y al acceso a) ese gran dominio común.

Estos comentarios nos preparan para los 5541-42 del *Primer ensayo,* en los que Locke rechaza de plano la idea de que la propiedad pueda constituir la base de la autoridad política. Esto ya parece quedar claro en el pasaje del ¶41 citado más arriba. Pero Locke dice también que Dios no nos ha dejado a merced de los demás, ni nos ha dado una propiedad que excluya a otras personas —necesitadas también— de disfrutar igualmente de un derecho al excedente de los bienes de otros: «Y, en consecuencia, ningún hombre pudo nunca tener un poder justo sobre la vida de otro, por derecho de propiedad de la tierra o posesiones. Y siempre será pecado si un hombre de posición deja perecer en la necesidad a su hermano por no darle algo de lo mucho que tiene. Así como la *justicia* otorga a cada hombre el derecho sobre el producto de su honesta industria y a las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, igualmente la *caridad* da a todos los hombres el derecho

sobre lo que le sobra a los que mucho poseen para mantenerlos alejados de la necesidad extrema. [...] Y tan injusto es que un hombre se aproveche de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo, reteniendo [ese] socorro [...] como el que un hombre fuerte se apodere de otro más débil, le fuerce a obedecerle y, poniendo una daga en su pecho, le ofrezca la muerte o la esclavitud» *(Primer ensayo,* ¶42).

Ésta es una afirmación contundente; aun así, inmediatamente a continuación, en el ¶43, Locke expone el mismo argumento. Podría parecer a simple vista que lo que el autor viene a decir en este último parágrafo es que, incluso en tan extremas situaciones, es el consentimiento el que instituye la autoridad política: «Si alguien hiciese un uso tan perverso de las bendiciones que Dios derramó sobre él con mano liberal, si alguien fuese tan cruel y poco caritativo hasta tal extremo, eso no demostraría que la propiedad de la tierra, incluso en este caso, otorgara ninguna autoridad sobre las personas de los hombres, sino que sólo puede otorgarla el pacto; puesto que la autoridad del propietario rico y la sujeción del mendigo necesitado no provienen de la posesión del señor [dueño de propiedades], sino del consentimiento del pobre hombre, que prefiere ser su súbdito a morir de hambre».

Que Locke se refiera al hombre hacendado como alguien que hace un uso perverso de sus bendiciones, como alguien cruel y poco caritativo, significa, desde mi punto de vista, que niega fuerza vinculante al consentimiento en semejantes casos. Lo que él está diciendo, más bien, es que, sea cual sea la autoridad política existente (y puede que no exista ninguna), ésta proviene del pacto: del consentimiento dado por el «pobre hombre». Al respecto de cuánta autoridad es la que así se confiere, Locke dice que si damos tal consentimiento por válido, tendríamos también que admitir que, cuando nuestros silos de grano estén repletos en tiempos de escasez, o cuando tengamos dinero en los bolsillos mientras otros se mueren de hambre, o cuando nos hallemos a bordo de un navío en alta mar y sepamos nadar mientras otros se ahogan y necesitan nuestra ayuda... en estos y otros casos parecidos, podríamos exigir de forma igualmente apropiada el consentimiento de otras personas para ejercer nuestra autoridad sobre ellas. Pero Locke no cree que eso pueda ser así y llega a la conclusión de que, fuera cual fuera el dominio privado que Dios concedió a Adán (y recuerda que él ha demostrado que Dios no dio a Adán tal dominio privado), éste jamás podría haber dado origen a la soberanía. Sólo el consentimiento libre dentro de unas condiciones determinadas (que los casos mencionados vulnerarían) puede darlo.

5. De lo antecedente podríamos inferir tres restricciones adicionales a la historia ideal:

a) Las prácticas y la costumbre, por primitivas que éstas sean, deben dar cabida (o protección) a que todas las personas disfruten de un derecho al producto de su trabajo honrado. Éste es un *principio de justicia.* (Tenemos, pues, un precepto de justicia: *a cada uno según el producto de su honrado trabajo.)*

b) Salvo catástrofe, las prácticas y la costumbre no deben permitir que nadie caiga en una necesidad extrema o se vuelva incompetente e incapaz para ejercer sus derechos naturales y para cumplir con sus deberes de forma inteligente. Éste es un *principio de caridad.*

c) Ha de respetarse el tercer derecho natural: todos tenemos la libertad de usar (o de acceder al) gran dominio común del mundo para que, a cambio de nuestra «honesta industria», podamos obtener nuestro medio de subsistencia. Éste es un *principio de oportunidad razonable.* No podemos hablar aquí de igualdad de oportunidades o de oportunidades equitativas: serían términos demasiado extremos para lo que Locke tiene en mente. Aun así, esta oportunidad razonable tiene una gran significación.

Cabría deducir de todas estas limitaciones, entonces, que, en una historia ideal, es sencillamente imposible que la mayor parte de la población masculina adulta (la que no tenía derecho al voto) pueda ser tan salvaje e insensible como para ser considerada incompetente y, por lo tanto, no apta —por no ser suficientemente razonable o racional— para incorporarse al pacto social como una parte suscriptora más del mismo. Y es que si afirmáramos eso, deberíamos también decir, o bien que es posible que el poder político surja a partir de una gran desigualdad en propiedad real (tierras y recursos naturales) sin consentimiento, algo que Locke niega, o bien que de ese modo se vulneran las restricciones que condicionan lo que ha de ser una historia ideal: a las personas pobres se les niegan medios suficientes procedentes del excedente del resto para que puedan cumplir con sus deberes hacia Dios y para ejercer inteligentemente sus derechos naturales.

Como conclusión: La visión que Locke expone en el *Primer ensayo* es que *el derecho de propiedad es condicional.* No es un derecho a hacer lo nos plazca con lo que poseemos, sin más, con independencia de cómo ese uso de lo nuestro afecte a otras personas. Nuestro derecho —nuestra libertad de uso— presupone que sean satisfechas ciertas condiciones de fondo. Estas condiciones vienen indicadas por los tres principios de justicia, caridad y oportunidad razonable. Este último principio implica

que quienes carecen de propiedades deben contar con una oportunidad razonable de empleo: la oportunidad de ganar con su trabajo honrado los medios para subsistir y prosperar en el mundo.

§4. RÉPLICA DE LOCKE A FILMER: *SEGUNDO ENSAYO*, CAPÍTULO 5

1. Pasemos ahora al *Segundo ensayo*. En el capítulo 5 de éste, el argumento de Locke frente a Filmer viene a ser más o menos el siguiente: se propone mostrar (como afirma en el ¶25) cómo pudo ser posible que, en los primeros tiempos del mundo y antes de la existencia de autoridad política, llegáramos a tener propiedad legítima «sobre diversas parcelas de aquello que Dios concedió a la humanidad en común». En este punto, Locke debe dar réplica a Filmer, ya que está obligado a mostrar de qué modo puede su concepción explicar (que no justificar) el derecho de propiedad reconocido por todas las partes.

Locke sostiene que Dios dio el mundo a toda la humanidad en común y no a Adán. Pero esta concesión de propiedad es entendida por Locke no como un otorgamiento de propiedad exclusiva colectiva —una propiedad exclusiva de la humanidad como órgano colectivo—, sino como una libertad de todas las personas a utilizar los medios necesarios para vivir proporcionados por la naturaleza, y un derecho a apropiarse de ellos a través del trabajo honrado para satisfacer nuestras necesidades y menesteres.' Todo esto va encaminado en el fondo a que cumplamos con los dos deberes naturales que tenemos de preservar a la humanidad y a nosotros mismos como miembros de ésta.

Dos condiciones se hallan implícitas en esta concepción:

a) Primera condición: que quede suficiente (y de la misma calidad) para los demás (1127, 33 y 37).[9] Esto se deduce de que el derecho de uso no es una propiedad exclusiva. Otros tienen también ese mismo derecho.

b) Segunda condición: la cláusula contra el malogramiento (1131, 36 y sigs., y 46).[19] Ésta se deduce de que Dios es siempre el único propietario de la tierra y sus recursos. Tomar más pescado del que necesi-

8. Véase Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, págs. 166-172.

9. Locke dice que ningún hombre, «salvo él mismo, puede tener ningún derecho sobre aquello a lo que se encuentra unido, siempre que de esa cosa quede una cantidad suficiente y de la misma calidad para que la compartan los demás» (*Segundo ensayo*, ¶27).

10. «Podrá fijarse la propiedad sobre algo mediante el trabajo, en la medida en que se pueda obtener de ello algún provecho antes de que se malogre. Todo aquello que so-

tamos para comer, por ejemplo, es desperdiciar y destruir parte de la propiedad de Dios.

2. Llegamos a continuación al *«gran fundamento de la propiedad»,* expresión que Locke emplea en el ¶44 (véanse los 1127, 32, 34, 37, 39, 44 y sigs., y 51). Este fundamento es la propiedad que tenemos sobre nuestra propia persona, a la que nadie más tiene derecho (527). El trabajo de nuestro cuerpo, el producto (el trabajo) de nuestras manos, son debidamente nuestros. Aquí se sugiere también un precepto de justicia: a cada uno según el producto de su trabajo honrado (527).

También en el ¶44 se dice que somos amos de nosotros mismos y propietarios de nuestra propia persona y de las acciones y el trabajo de ésta, por lo que en nosotros mismos está «el gran fundamento de la propiedad». Lo que mejoramos por nuestra propia cuenta es verdaderamente nuestro propio y no propiedad común. Así pues, en un principio, fue el trabajo el que dio el derecho sobre las cosas.

En los ¶140-46, Locke presenta una versión propia de la teoría del valor-trabajo, por ejemplo, cuando dice que el trabajo supone entre el 90 y el 99 % del valor de la tierra. Su propósito en esos apartados es argumentar que la institución de la propiedad sobre la tierra —debidamente limitada— beneficia a todo el mundo. Quienes no poseen tierras no tienen por qué sufrir por ello. En el ¶41, Locke dice que un rey de un territorio extenso y potencialmente fructífero de América —rico en tierras que, sin embargo, aún están por mejorar mediante el trabajo— tiene peor alimentación, vivienda y vestimenta que un peón o un jornalero en Inglaterra. La institución de la propiedad privada sobre la tierra, cuando se acota debidamente con las restricciones de la historia ideal, es racional tanto a nivel individual como colectivo: Locke sostiene que todos estamos mejor con ella que sin ella.

3. Llegamos finalmente a la introducción del dinero y a la transición hacia la autoridad política. Locke comenta estos temas en los Tilf36 y sigs., 45 y 47-50.

a) Un punto crucial en este sentido es que la introducción del dinero puede dejar en suspenso en la práctica la condición contra el malogramiento (aquella que dice que no podemos tomar más de la abundancia de la naturaleza que lo que podamos usar sin que se malogre). Y es que, a partir de ese momento, gracias al trabajo industrioso, podemos adquirir más de lo que podemos usar, pero intercambiando el exceden-

---

brepase este límite, supera la parte que corresponde a una persona y pertenece a otras. Dios no creó nada para que el hombre lo malograra o destruyera» *(Segundo ensayo,* ¶*31).*

te por dinero (o por títulos que dan derecho al disfrute de cosas valiosas de diverso tipo) y, con ello, acumulando posesiones cada vez mayores en forma de tierras, recursos naturales u otras propiedades por el estilo. El dinero nos permite «poseer limpiamente» más tierras, por ejemplo, que aquellas de cuyo producto podamos hacer uso directo, «recibiendo a cambio de su excedente una cantidad de oro y plata que se puede almacenar sin causar ningún tipo de perjuicio a nadie» (550).

b) Mediante el consentimiento tácito (sin que medie pacto) del uso del dinero, las personas «han acordado fijar una posesión de la tierra desproporcionada y desigual», y lo han hecho mediante «un consentimiento tácito y voluntario» (1150).

c) Tanto la propiedad como el dinero aparecen antes que la sociedad política y sin pacto social previo, y esto es posible «con sólo poner valor al oro y la plata, y llegar al acuerdo tácito del uso del dinero» (¶50).11

4. Así pues, la de Locke es, a mi juicio, una caracterización la de propiedad en dos fases. La primera es la del estado de naturaleza en sus diversos estadios anteriores a la sociedad política. Dentro de ésta, podemos distinguir otras tres fases:

a) los primeros tiempos del mundo (5526-39 y 94);
b) la era de la fijación de límites tribales por consentimiento (5538 y 45), y
c) la era del surgimiento del dinero y del comercio por consentimiento (5535, 45 y 47-50).

La segunda fase es la de la autoridad política, dentro de la que, por lo que parece, cabe distinguir otros dos subperíodos:

a) la era de la monarquía paterna (5574 y sigs., 94, 105-110 y 162), y
b) la era del gobierno mediante pacto social y de la regulación de la propiedad (5538, 50 y 72 y sigs.).

En la segunda fase, el período que más interesa a Locke es el del gobierno mediante pacto social. *En esta fase, la propiedad es convencional:* es decir, que viene especificada y regulada por las leyes positivas de la sociedad. Asumo aquí que estas leyes respectan todas las restricciones impuestas por la ley fundamental de la naturaleza que ya hemos

11. ¿Está relacionado este consentimiento tácito con el de los '11119-122? ¿Y cómo? Es de suponer que sea distinto, pero ¿en qué sentido?

comentado. También respetan la que Locke llama la *«ley fundamental de la propiedad»* en una sociedad política, por la que a nadie se puede desposeer de su propiedad, ni siquiera para el necesario sostenimiento del gobierno, sin el consentimiento de esa persona o sin el de sus representantes (§140).

Una consecuencia importante de la naturaleza convencional de la propiedad (real) en la sociedad política es que un régimen socialista liberal[12] no sería, a mi juicio, incompatible con lo que dice Locke. Evidentemente, resultaría harto improbable que el Parlamento (los representantes) del Estado de clases de Locke llegara nunca a aprobar una legislación característica de las instituciones socialistas. Tal vez fuera ciertamente difícil, sí, pero ésa es otra cuestión. Lo importante es que un régimen de ese tipo no tendría por qué vulnerar los derechos de propiedad (real) tal como Locke los define.

Además, un régimen como el defendido por Locke deja la puerta abierta a que, en cuanto se formen partidos políticos, éstos compitan entre sí por votos instando, por ejemplo, a la expansión del sufragio (y del electorado) mediante la reducción o la eliminación del requisito de propiedad. En realidad, eso fue lo que ocurrió en tiempos de Locke. Por entonces, el Parlamento tendía a ver con buenos ojos las extensiones del sufragio, especialmente en ciudades y villas, como un modo de defenderse frente a la Corona.[13] Dada la evolución de las condiciones políticas y económicas que se puede producir dentro de una historia ideal, es posible que un número suficiente de propietarios acaben teniendo buenos motivos para favorecer esa clase de legislación. Y de ser aprobada ésta, desde mi punto de vista, no vulneraría ninguno de los puntos de la concepción de la propiedad según Locke. Así pues, con el tiempo, puede que del Estado de clases de Locke se desarrollara algo parecido al régimen democrático constitucional contemporáneo. ¿Es eso (o algo por el estilo) lo que ha sucedido en realidad?

§5. PROBLEMA DEL ESTADO DE CLASES

1. Llegamos finalmente al problema del Estado de clases en Locke. Recordemos que hablamos del problema de cómo puede ser, sin dejar

12. Un régimen así fue el concebido en su momento por el Partido Laborista británico y por los socialdemócratas alemanes.

13. Véase la nota 4 anterior.

de ser coherentes con la concepción de Locke, que, partiendo del estado de naturaleza como estado de igual jurisdicción de todos (en el que todos son igualmente soberanos, por así decirlo), se llegue a suscribir un pacto social conducente a un Estado de clases.

Tal vez tengamos la tentación de rechazar este problema tachándolo de mal planteado: podríamos decir que Locke no acepta en realidad el Estado de clases y que, como mucho, sólo aparenta aceptarlo. Uno no puede librar todas las batallas políticas al mismo tiempo, así que las va acometiendo una a una, empezando por la más urgente. Siendo el absolutismo monárquico su problema más acuciante, es ése el primero al que hace frente. Así que no deberíamos decir que Locke acepta el Estado de clases, ya que, según ese punto de vista, él no llega realmente a posicionarse sobre esa cuestión, como tampoco lo hace a propósito de la igualdad de las mujeres.

Yo mismo simpatizo con esa respuesta, y hasta puede que sea la correcta. Pero, para lo que aquí nos ocupa, simplemente asumiré que Locke no acepta el Estado de clases en el siguiente sentido «débil»: él piensa que un Estado así pudo estar (y estuvo) recogido y consagrado en la constitución mixta inglesa de su tiempo. Lo que dudo, pues, es que él aceptara el Estado de clases en el sentido de que respaldara de lleno sus valores y se sintiera plenamente satisfecho con él.

2. Uno también podría rechazar el problema aduciendo que no permite a Locke invocar razones de necesidad. Es decir, que su reflexión a la hora de aceptar el Estado de clases (en la medida en que parece aceptarlo) podría haber sido que, incluso en una historia ideal, las condiciones sociales pueden ser bastante duras y restrictivas, por lo que, si está justificado un Estado de clases (y éste podría materializarse de un modo congruente con la concepción de Locke), es solamente por culpa de unas condiciones duras y restrictivas. A medida que la situación mejore con el tiempo, el Estado de clases dejará de ser legítimo conforme a los propios principios de Locke: sólo un régimen fundado sobre un sufragio y una distribución de propiedad más igualitarios cumplirá los requisitos lockeanos de legitimidad. Llegado el momento, podría surgir un Estado constitucional que respondiera plenamente a las ideas de libertad e igualdad contenidas en la doctrina del pensador inglés.

Como me sucedía con la anterior, también simpatizo con esta objeción. No le niego a Locke un posible pretexto de necesidad, pues la filosofía política debe reconocer los límites de lo posible. Los pensadores políticos no pueden dedicarse a condenar el mundo sin más. Tampoco niego que haya en Locke ideas de libertad e igualdad que puedan pro-

porcionar buena parte (aunque quizá no la totalidad) de la base de una concepción de lo que consideraríamos como un régimen justo e igualitario.

Pero la cuestión es que, para que Locke acepte un Estado de clases, sólo se necesita que existan, en una historia ideal, ciertas condiciones en las que, de un modo coherente con sus tesis, pudiera generarse un Estado de clases. Para mostrar que esto es posible, lo único que necesitamos, en definitiva, es construir una historia plausible acerca de tales condiciones, una historia que responda a todas las restricciones enumeradas. Podríamos conjeturar entonces que así fue como Locke pudo haber pensado que la constitución inglesa llegó a hacerse realidad, aun cuando evidentemente no fuera así. (Recordemos lo que dijimos antes a propósito de Guillermo el Conquistador.) Lo que hacemos, en este caso, pues, es poner a prueba la concepción lockeana de legitimidad. En este sentido, conviene recalcar que puede haber otras condiciones en las que lo que podría surgir no sería un Estado de clases, sino uno mucho más próximo a nuestros ideales presentes.

No debemos olvidar el sentido de este ejercicio: ilustrar cómo, en la doctrina de Locke, los términos del pacto social y la forma del régimen dependen de varias contingencias, entre las que se incluyen las ventajas negociadoras relativas de las personas, unas ventajas que son exógenas a la situación del propio pacto. Ello se debe a que no se excluye el conocimiento de dichas ventajas de antemano. Las partes que han de determinar los principios básicos del pacto social no se hallan tras un «velo de ignorancia», como en la justicia como equidad.[14] El resultado de ello es que las personas entran en la situación contractual no solamente siendo libres, iguales, razonables y racionales, sino también inmersas en sus respectivas situaciones particulares, siendo dueñas de una mayor o una menor cantidad de propiedad. Sus intereses legítimos están condicionados por ello y pueden enfrentar a unas contra otras. Si queremos diseñar una concepción política en la que los términos de la cooperación social y la forma del régimen sean independientes de tales contingencias, debemos encontrar un modo de revisar la perspectiva del contrato social.

14. John Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, págs. 38-43. Véase el §6: «La idea de la posición original».

§6. UNA HISTORIA *AD* HOC DEL ORIGEN DEL ESTADO DE CLASES

1. Concluiré con un breve esbozo de cómo podría emerger un Estado de clases a partir de una historia ideal. Ya hemos visto que se asume que todas las personas actúan razonable y racionalmente. Ninguna incumple sus deberes según éstos vienen dictados por la ley fundamental de la naturaleza ni deja de actuar racionalmente en la promoción de sus intereses legítimos. Estos intereses son los relacionados con su propiedad, entendida en sentido amplio, es decir: sus vidas, sus libertades y sus bienes raíces, por pequeñas que sea su propiedad (real) en forma de tierras.

Basándonos en los argumentos de Joshua Cohen, decimos entonces que el pacto social debe satisfacer tres criterios:[15]

a) Racionalidad individual: Cada persona debe creer razonablemente que estará, como mínimo, igual de bien en la sociedad del pacto social que en el estado de naturaleza donde cada una de ellas está ahora. El criterio empleado para decidir si las personas salen ganando o no es el de sus intereses legítimos según hemos definido éstos más arriba refiriéndonos a la propiedad de las personas en sentido amplio.

b) Racionalidad colectiva:No debe haber otro pacto social alternativo (ni forma de régimen establecida por éste) que todas y cada una de las personas prefieran al acuerdo en cuestión. Dicho de otro modo, no existe otro acuerdo capaz de hacer que algunas de ellas salgan ganando sin que ninguna otra salga perdiendo. (Un simple argumento paretiano.)

c) Racionalidad a nivel de coalición: Para ahorrarnos complicaciones, simplemente asumimos que sólo hay dos «coaliciones»: una de ellas agrupa a todos los que cuentan con suficiente propiedad como para satisfacer el requisito electoral (por ejemplo, los 40 chelines de patrimonio inmobiliario). Llamemos a estas personas los propietarios (o los que tienen suficiente propiedad). La otra coalición estaría formada por aquellas personas que no cumplen ese requisito, aunque pueden tener propiedades cuyo valor no alcance el mínimo de 40 chelines. Llamémoslas no propietarias (o sin propiedad suficiente). La racionalidad a nivel de coalición significa entonces que ambas coaliciones (y sus miembros individuales respectivos) creen que saldrán ganando con el pacto social propuesto con respecto a cualquier otro acuerdo mutuamente aceptable para ambas coaliciones. Los miembros de una coali-

15. Véase Joshua Cohen, «Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State», págs. 311-323. Juntas, estas condiciones definen el núcleo de un juego cooperativo.

ción y de la otra deben considerar también que el acuerdo es mejor para ellos que la posibilidad de que su propia coalición opte por ir por su cuenta (o se separe).

Para ahorrarnos nuevas complicaciones, asumimos que sólo se presentan cuatro alternativas:

i) un Estado de clases (con un requisito electoral fijado en un mínimo de 40 chelines de patrimonio inmobiliario);
ii) un Estado democrático con sufragio universal;
iii) una división en dos Estados:
   a) un Estado de propietarios, y
   b) un Estado de no propietarios, y, por último,
iv) un estado de naturaleza (el *statu quo).*

Y para ahorrarnos más complicaciones aún (¡ siempre tenemos que hacerlo!), asumimos que no hay preferencias acerca de la forma del Estado como tal: las personas juzgan los regímenes posibles sólo en función de la satisfacción esperada de sus intereses legítimos (compatibles con sus deberes con arreglo a la ley fundamental de la naturaleza y especificados en términos de su propiedad en sentido amplio).

2. Desarrollemos ahora un poco esos supuestos: Tanto el Estado de clases como el Estado democrático son Estados constitucionales. Es decir, que ambos satisfacen el criterio de un Estado de derecho *(rule of law)* según Locke lo define en los T11124-126, 136 y sigs., y 142. Así que incluso quienes no cumplen con el requisito del patrimonio mínimo pueden esperar de esos regímenes una mayor protección para sus vidas, sus libertades y sus bienes, por pequeños que éstos sean, que del estado de naturaleza. Por simple racionalidad individual, pues, el Estado de clases ha de ser preferido al estado de naturaleza.

Existe, sin embargo, una contraposición de intereses entre el Estado de clases y el Estado democrático. Los propietarios prefieren el Estado de clases; los no propietarios prefieren el democrático. Los primeros temen que los segundos puedan utilizar el sufragio democrático para redistribuir su riqueza real.

a) Supongamos que quienes tienen propiedad no acceden a pactar un Estado democrático y prefieren separarse o ir por su cuenta. Esto es algo que pueden hacer al amparo de la ley de la naturaleza, siempre y cuando no se infrinja el principio de caridad. Tal como entiendo la perspectiva de Locke, ésta permite retirar la cooperación en tales circunstancias (1195).

b) Quienes no tienen propiedad han de decidir entonces si van solos por su cuenta en un Estado democrático, o si se incorporan al Estado de clases junto a los propietarios. Si deciden que entrar en el Estado de clases es realmente racional para ellos, el Estado de clases es racional a nivel de coalición. Ambas coaliciones lo preferirán entonces a cualquier otra alternativa mutuamente aceptable.

Supongamos ahora, como exigiría Locke, que el Estado de clases satisface los siguientes principios:

a) Todos en él son ciudadanos que cuentan con las protecciones de un Estado de derecho (1120), incluidos, por supuesto, los ciudadanos pasivos (aquellos que no alcanzan a tener propiedad suficiente para poder votar).

b) La ciudadanía comporta una oportunidad razonable de adquirir —con diligencia y trabajo— suficiente propiedad para cumplir con el requisito electoral. Esto significa que deben garantizarse unas mínimas oportunidades de empleo retribuido.

c) Además, estas oportunidades están protegidas por el principio de justicia, que, entre otros preceptos, garantiza para todos el producto de su trabajo honrado.

d) Finalmente, por el principio de caridad, el Estado de clases reconoce un derecho al excedente de la sociedad para impedir que nadie caiga en una situación de necesidad extrema.

Estos principios están entre los términos que quienes disponen de propiedad ofrecen a los que no la tienen. Asumimos que estos términos, una vez aceptados, serán acatados: es decir, que todos cumplirán estrictamente con los mismos y que todos saben esto. Significa esto que los no propietarios no tienen necesidad de estar calculando la probabilidad de que los propietarios falten a su promesa ni nada por el estilo.

3. Podemos ver, entonces, que, dadas todas estas estipulaciones, el Estado de clases podría surgir del modo siguiente:

Condiciones de aceptación: Llamemos X al pacto social propuesto. X es objeto de acuerdo cuando cumple las tres condiciones siguientes:

a) Racionalidad individual: todos los individuos prefieren X al estado de naturaleza.

b) Racionalidad colectiva: no hay un Y alternativo que todos los individuos prefieran a X.

c) Racionalidad a nivel de coalición: si hay dos coaliciones A y B, no existe ninguna alternativa Y que A o B prefiera a X, o que A o B pueda aplicar yendo por su cuenta o separándose.

Pacto social conjeturado por Locke:

a) El conjunto de alternativas es: Estado de clases, Estado democrático, división, estado de naturaleza.

b) [Orden de] preferencias de los propietarios: clases, división, democrático, estado de naturaleza.

c) Preferencias de los no propietarios: democrático, clases, división, estado de naturaleza.

Ambas coaliciones prefieren un Estado de clases a una división y, como los propietarios sí pueden hacer cumplir una separación, el pacto social elegido es el Estado de clases: los no propietarios no pueden evitar esa separación, por lo que se incorporan al Estado de clases.

4. Si esta historia es lógica y compatible con una historia ideal, puede dar lugar a la constitución mixta de Locke con su condición de 40 chelines de patrimonio mínimo para acceder al sufragio. No obstante, también son posibles otras historias. Un aspecto importante de la concepción de Locke es que son múltiples las formas de régimen a las que podría dar lugar. Su perspectiva no implica necesariamente un Estado de clases; simplemente, lo permite. Cohen describe otras condiciones —como, por ejemplo, las imperantes en el siglo XIX— en las que también es verosímil argumentar que el régimen acordado sería el democrático. El propio Locke describe en los 11E107-111 cómo emergió la monarquía en la «Edad Dorada» inicial, cuando las propiedades eran pequeñas y aproximadamente iguales, y antes de que la vana ambición corrompiera las mentes de los hombres.

Lo importante en este sentido es que lo que es básico en la concepción de Locke es la clase de justificación que propone para las instituciones políticas. Cuando las personas acuerdan suscribir el pacto social, las concibe como individuos que conocen sus intereses sociales y económicos particulares, así como su posición y estatus en la sociedad. Esto significa que las justificaciones que se dan los ciudadanos en el momento de llegar al pacto social tienen en cuenta esos intereses.

Uno de los propósitos de nuestra historia sobre el Estado de clases era defender a Locke frente a la errónea interpretación de MacPherson. Pero al hacerlo, hemos revelado también una característica inquietante del enfoque lockeano, que no sólo hace depender los derechos y las libertades de los ciudadanos de contingencias históricas hasta extremos que preferiríamos evitar, sino que también plantea el interrogante sobre si no debería reconsiderarse el acuerdo constitucional después de cada variación de importancia en la distribución de poder político y económico. En principio, parecería más lógico que las libertades básicas y las oportunidades contempladas en un régimen constitucional es-

tuvieran fijadas de un modo mucho más sólido y no se hallaran sujetas a tales cambios.

De ahí que, como ya he comentado, debamos buscar una vía de revisión de la doctrina contractual de Locke. Tanto Rousseau como Kant realizan sus propias revisiones, y la teoría de la justicia como equidad sigue el ejemplo de éstos. Para concluir, debería dejar claro que no estoy criticando a Locke, el hombre, de quien ya he dicho que fue una gran figura y cuya visión del pacto social estaba bien formulada para sus propios propósitos en tiempos de la Crisis de la Exclusión. Lo que hemos hecho ha sido examinar sus tesis y hemos descubierto que no están bien formuladas para nuestros fines. No es de extrañar, pues, que, como diría Collingwood, nuestros problemas no sean los suyos y requieran soluciones diferentes.

HUME

HUME I

«DEL CONTRATO ORIGINAL»

§1. Comentarios introductorios

Hasta ahora, hemos hablado de Hobbes y de Locke, y los hemos despachado con bastante diligencia,[1] lo cual resulta inevitable por el alcance y el objeto mismos de estas lecciones, así que no me voy a disculpar por ello. Sólo espero que sean ustedes conscientes de que, obviamente, hay mucho más que podríamos comentar de cada uno de esos autores. El problema al que nos enfrentamos hoy es el de conseguir cierta transición natural a la hora de pasar de hablar de Hobbes y Locke, dos filósofos de la tradición del contrato social, a analizar a Hume y a Mill, autores inscritos en la tradición utilitarista. Buscamos un enfoque que subraye los principales puntos de contraste entre unos y otros y que ponga de relieve las diferencias filosóficas que los dividen y que centraron el debate entre ambas posiciones.

Podríamos decir que cualquier tradición filosófica principal, ya sea de la filosofía política o de otra rama del pensamiento, suele basarse en ciertas ideas intuitivas y requiere, a partir de ahí, la ampliación y el desarrollo de las mismas. Cada autor o familia de autores sigue vías diferentes para realizar este proceso y es aquí donde surgen distintas variantes. La idea intuitiva de la tradición del contrato social se fundamenta en la noción de acuerdo: un pacto entre personas iguales que, como mínimo, son racionales y que acceden de un modo u otro a ser gobernadas de una cierta forma, ya sea (como proponía Hobbes) auto-

1. Las dos lecciones sobre Hume provienen de transcripciones de unas grabaciones magnetofónicas de las clases de los días 4 y 11 de marzo de 1983, dentro de la asignatura de «Filosofía política moderna» impartida por Rawls en la Universidad de Harvard. Se han añadido también algunos pasajes relevantes extraídos de las notas de clase manuscritas del propio Rawls. (*N. del e.*)

rizando a un soberano o (como proponía Locke) incorporándose a una comunidad para luego organizar la voluntad de la mayoría a fin de instaurar el poder legislativo o la constitución. Esa noción de acuerdo resulta intuitivamente atractiva (o así lo creo yo). Si acuerdo algo, paso a estar ligado por los términos de ese convenio, y podríamos decir que eso es algo que se remonta a la idea básica de consentimiento o de promesa. En mi opinión, Locke toma la noción de promesa como algo dado, como algo que todos entendemos de antemano. Él no intenta en ningún momento derivarla de las leyes fundamentales de la naturaleza.

Ni que decir tiene que el contrato social variará en múltiples sentidos dependiendo de cómo se concrete la noción de acuerdo. ¿Cuáles son las condiciones de ese acuerdo? ¿Quién lo pacta? ¿Cómo se caracteriza a las personas que lo acuerdan? ¿Cuáles son las intenciones de éstas? ¿Cuáles son sus intereses? Y aún hay muchas cosas más que desarrollar y detallar. Contrapusimos a Hobbes y a Locke cuando, en el caso del primero, subrayé que él parece estar interesado en dar a todos motivos convincentes (centrados en los intereses propios de cada persona) para que entiendan por qué es racional para ellos querer que continúe existiendo un soberano efectivo. La de Hobbes, pues, es una concepción que trata de basar las obligaciones de las personas en los intereses racionales y fundamentales de éstas. Vistas en conjunto, sus tesis no formulan invocación alguna al pasado. Si el soberano existe ahora, entonces todo el mundo está interesado en querer que aquél siga existiendo y no importa cómo surgió su poder anteriormente. Estamos obligados —todos y cada uno de nosotros— en virtud de nuestros intereses fundamentales a dar nuestro apoyo *ahora* a un soberano efectivo.

La de Locke es, por supuesto, una visión muy diferente, que parte de una situación de igualdad de derechos en el estado de naturaleza, y desemboca, a través de un ejercicio teórico consistente en una serie de acuerdos a lo largo del tiempo (acuerdos que tienen que satisfacer ciertas condiciones), en la instauración de un régimen político. Para Locke, un régimen legítimo será aquel que *podría* haberse establecido de un determinado modo y que cumple ciertas condiciones. Y lo será con independencia de si se demuestra o no que el régimen evolucionó realmente así a lo largo de la historia. Por consiguiente, en el caso de Locke, la legitimidad depende de la *forma del régimen* y de cómo éste *podría haberse originado*, así como de que proteja efectivamente ciertos derechos legítimos.

Si concretáramos más estos contrastes entre los argumentos de Locke y de Hobbes —por ejemplo, imaginando la forma que habrían adopta-

do en los debates públicos de los años 1688 y 1689—, veríamos que un hobbesiano habría dicho, después de que Guillermo y María se hallaran ya firmemente instalados en el trono inglés, que todo el mundo tiene la obligación de acatar ese régimen por estar éste regido por un soberano eficaz: si el soberano es eficaz (o efectivo), estamos obligados a apoyar su régimen. Sin embargo, el argumento lockeano sería algo distinto, ya que, suponiendo que aplicáramos las tesis de Locke a la misma situación, él vendría a decir que el régimen anterior al instaurado en 1689 había vulnerado los derechos de las personas. El poder político había regresado entonces a manos del pueblo y, a través de un proceso de revolución y restauración, se había instaurado un nuevo régimen respetuoso con los derechos de las personas. Que sea «respetuoso con los derechos de las personas» significa que es un régimen legítimo: un régimen que todos podríamos haber contratado desde una situación o estado original de igualdad de derechos. Vemos, pues, que las argumentaciones de Hobbes y de Locke son bastante diferentes, aun cuando ambas contemplan un concepto de contrato social en el que se halla implícita la noción de acuerdo.

La idea intuitiva que se encierra en la tradición utilitarista tiene un carácter distinto. El utilitarismo está relacionado con el concepto del interés general, o del bienestar general de la sociedad, o del bien (o el interés) público: todas ellas son expresiones distintas que, como verán ustedes, utiliza Hume. Y la doctrina utilitaria parte de la idea de la producción del mayor bien social (o público) posible. Desde ese punto de vista, y expresándolo a muy grandes trazos, tenemos motivos para apoyar a un gobierno o a un régimen determinados si su continuación y su eficacia favorecen el bienestar de las personas, o si conducen a un mayor bienestar que cualquier otro régimen alternativo que pudiera instaurarse en ese momento. El utilitarista, pues, formulará argumentos que apelarán al bienestar (o al bien) general de la sociedad. Lógicamente, son muchas las modificaciones y precisiones que se pueden introducir en la noción de bienestar, y cuando profundicemos en las tesis de Hume y Mill, estudiaremos algunos de los problemas que eso implica. Conviene señalar que nociones como «promesas», «orígenes» o «contratos» no tienen cabida en el enfoque utilitarista. Lo que hace el utilitarista es mirar el presente y el futuro y, simplemente, preguntarse si la forma actual del régimen, la organización presente de las instituciones sociales, es la que favorece el bienestar general de la manera mejor y más efectiva.

La visión utilitarista difiere de la de Hobbes, entre otros, en los siguientes tres aspectos: a) El utilitarismo rechaza el egoísmo psicológi-

co [salvo en el caso de Bentham] e insiste en la importancia de los sentimientos de afecto y benevolencia. Aquí, de todos modos, resulta relevante la tesis de la generosidad limitada de Hume para entender su concepción de la justicia y la política. b) El utilitarismo rechaza el convencionalismo relativista de Hobbes a la hora de distinguir entre lo (éticamente) correcto y lo incorrecto, e insiste en la razonabilidad y la objetividad del principio de utilidad. c) El utilitarismo rechaza que la autoridad política descanse sobre la fuerza, como decía Hobbes. En vez de eso, mantiene que la autoridad política se fundamenta sobre la labor que los gobiernos desarrollan por el bien de la sociedad en su conjunto (por el bienestar social): un bien definido conforme al principio de utilidad (un principio al que diversos autores utilitaristas han dado distintas definiciones).

Antes de que me ocupe más concretamente de Hume, querría señalar que él es miembro de una larga estirpe de autores utilitaristas de los que sólo podremos comentar unos pocos. El utilitarismo fue (y tal vez aún sea) la tradición más influyente y con mayor solera de las que todavía perduran en la filosofía moral en lengua inglesa. Pese a que quizá no pueda citarse en ella a ningún filósofo de la talla de Aristóteles o Kant (cuyas obras éticas no tienen parangón), si tomamos esa tradición en su conjunto, y a la vista de su amplitud, su continuidad y el permanente perfeccionamiento de algunos de sus aspectos, el utilitarismo tiene seguramente una brillantez colectiva singular. Lleva en activo, al menos, desde principios del siglo XVIII y ha estado marcado por una larga serie de autores brillantes que han ido aprendiendo de sus predecesores. Entre éstos se incluyen Frances Hutcheson, Hume y Adam Smith; Jeremy Bentham, P. Y. Edgeworth y Henry Sidgwick (los principales utilitaristas clásicos), y John Stuart Mill, cuyas tesis contienen numerosos elementos no utilitaristas. De resultas de todo ello, tras una evolución constante de casi tres siglos, se ha convertido en la tradición más impresionante de la filosofía moral.

Debemos recordar que el utilitarismo forma parte históricamente de una doctrina de la sociedad y no es una simple doctrina filosófica aislada. Los utilitaristas eran también teóricos políticos y contaban igualmente con una teoría psicológica propia. Además, el utilitarismo ha tenido una influencia considerable en ciertos ámbitos de la ciencia económica. Esto se explica, en parte, porque, si nos fijamos en los economistas más importantes de la tradición inglesa previos a 1900 y en los filósofos utilitaristas más conocidos, nos daremos cuenta de que son las mismas personas; sólo echaríamos en falta a Ricardo en la se-

gunda lista. Hume y Adam Smith eran filósofos utilitaristas y economistas, y lo mismo se puede decir de Bentham y de James Mill, así como de John Stuart Mill (aunque su adscripción al utilitarismo puede cuestionarse por motivos que expondré más adelante) y de Sidgwick. Y Edgeworth, aunque era principalmente conocido como economista, también tenía una vertiente filosófica, al menos, como filósofo moral. Sólo a partir de 1900 cesa ese solapamiento en la tradición. Sidgwick y el gran economista Marshall compartían departamento académico en Cambridge cuando decidieron fundar un departamento de economía separado, creo que en 1896. Desde entonces, ha habido una separación, aunque el utilitarismo continúa influyendo en la economía, y la economía del bienestar tiene una estrecha relación histórica con la tradición utilitarista. De todos modos, a partir de 1900, la tradición se ha dividido en dos grupos que, más o menos, se ignoran mutuamente (en detrimento de ambos): el de los economistas y el de los filósofos. Los economistas se han centrado en la economía política y la denominada economía del bienestar, y los filósofos se han interesado por la filosofía moral y política. No es fácil rectificar esta división dadas las presiones procedentes de la especialización y de otros factores. Por otra parte, resulta también difícil en la actualidad que una misma persona pueda entender los temas tratados en ambas materias con la suficiente profundidad como para comentarlos de forma similarmente inteligente.

Es evidente que no dispongo de tiempo para tratar aquí todos los utilitaristas importantes, así que voy a hablar solamente de Hume y de Mill, y trataré de exponer parte del espíritu de esta visión alternativa y de la idea intuitiva que subyace a ella. En el caso de Hume, sugiero que lean «Del contrato original» y la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), con especial atención a las secciones 1-4 y 9, así como al apéndice 3 (aproximadamente, unas 80 páginas en la edición [inglesa] de Oxford, lo que supone poco más de la mitad del libro).[2]

2. Las notas de clase de Rawls de 1979 incluyen aquí el siguiente parágrafo. Las lecciones sobre Sidgwick a las que en él se hacen referencia aparecen en el apéndice del presente volumen. (*N. del e.*)

«Mis objetivos son aquí limitados: Me centraré por completo en lo que llamaré la *tradición histórica* y distinguiré entre tres variantes de utilitarismo:

a) el de Hume, del que hablaré hoy y en la próxima sesión [...]

b) Luego, abordaré la línea *clásica* de Bentham-Edgeworth y Sidgwick.

c) Y, por último, J. S. Mill.

Nuestra labor consistirá en ir relacionando todos esos autores de algún modo.»

Antes de nada, unas palabras sobre Hume, el hombre:

a) Cuándo vivió: 1711-1776.

b) Nació en el seno de una familia de la pequeña nobleza escocesa en Berwick, al sur de Edimburgo.

c) Estudió en la Universidad de Edimburgo desde los 11 años (y durante unos años más).

d) A los 18 años (1729) le sedujo la idea de escribir el *Tratado de la naturaleza humana.*

e) Fechas significativas en la vida de Hume:

i) 1729-1734: Hume se dedicó a leer y a reflexionar en Escocia.

ii) 1734-1737: Hume vivió en Francia, donde trabajó en el *Tratado.*

iii) 1739-1740: A la vuelta de Hume a Inglaterra, se publica el *Tratado.*

iv) 1748, 1751: Publicación de la *Investigación sobre el conocimiento humano* y de la *Investigación sobre los principios de la moral* (respectivamente).

y) 1748: «Del contrato original», aparecido como nuevo ensayo en la tercera edición de los *Ensayos morales y políticos* de Hume.

¿Qué idea guió el *Tratado* y se apoderó de tal modo de la imaginación de Hume que lo tuvo dedicado en mayor o menor aislamiento a ella durante diez años? Eso es algo que sólo podemos conjeturar a partir de la obra en sí.

a) Yo creo que la clave radica en el subtítulo: *Tratado de la naturaleza humana: ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los ASUNTOS MORALES.*

b) Una clarificación sobre el *significado* de «moral»: no es el mismo que el actual, pues entonces incluía la *psicología* y otros temas relacionados con la *teoría social.*

c) También el término «experimental» ha cambiado, pues se ha vuelto más *específico.* Para Hume, significaba los *métodos de la ciencia: una apelación a la experiencia y la observación,* y a los experimentos mentales y la teoría. *Newton* era el gran ejemplo, como se evidencia en el capítulo de introducción del *Tratado.* Hume pretende *aplicar* los métodos de aquél a los temas morales, es decir: a los relacionados con la comprensión de los principios fundamentales que explican (libro I) las creencias y el conocimiento humanos; a las pasiones humanas (libro II), como son las sensaciones y las emociones, los deseos y los sentimientos, el carácter y la voluntad; (libro III) a los fenómenos humanos

de los sentimientos *morales* (en un sentido más restringido), incluida nuestra capacidad para elaborar juicios morales y el modo en que los elaboramos; a cuánto pueden movernos a actuar esos juicios, etc.

d) Hume abordó estas cuestiones de una manera completamente distinta a la de Locke:

i) Locke es como un *abogado constitucionalista* que opera dentro del sistema de derecho definido por la ley fundamental de la naturaleza, y construye un argumento para defender la resistencia a la Corona desde una constitución mixta inscrita en ese marco. Su argumentación procede dentro de los límites del sistema moral de la LFN; es, por así decirlo, *legal* e *histórica*.

ii) La visión de Hume es la de un *naturalista* que observa y estudia los fenómenos de las instituciones y las prácticas humanas, y el papel que los conceptos, los juicios y los sentimientos morales desempeñan como sustentadores de esas instituciones y prácticas, y como reguladores de la conducta humana.

iii) Hume se propone determinar los *principios fundamentales* que rigen y explican tales fenómenos, incluidos los fenómenos morales (juicios y aprobaciones, etc.). Hume se dedicó, de forma muy parecida a como Newton estableció los principios básicos de las leyes del movimiento, a poner de relieve ciertas *leyes de asociación* como principios fundamentales en lo relacionado con el conocimiento y las creencias, y analizó en el *Tratado* los juicios morales como si éstos derivaran en un sentido muy importante de nuestra capacidad de simpatía* (reemplazada en la *Investigación* por el «principio de humanidad»). El concepto del «espectador juicioso» de Hume es una de las ideas más importantes de la filosofía moral (que aquí trataremos en la lección II).

iv) Todos éstos son detalles que no podemos abarcar aquí, pero que sirven para *subrayar* que tanto el trasfondo personal como el punto de vista filosófico de Hume son completamente diferentes de los de Locke. Hume aborda el tema de la moral desde la óptica de un observador naturalista. Aunque Hume y Locke toquen el mismo tema, lo hacen desde enfoques distintos. En general, no intentan siquiera responder a los mismos interrogantes.

* Se entiende aquí «simpatía» en el sentido etimológico del término (que es la acepción principal que se conserva en inglés del original *sympathy)*, es decir, como «comunidad de sentimientos» entre dos o más personas. *(N. del t.)*

§2. LA CRÍTICA DE HUME AL CONTRATO SOCIAL DE LOCKE

Me centraré ahora en la crítica de Hume a la concepción del contrato social de Locke. Ésta figura en un lugar destacado de la obra de Hume: concretamente, en el ensayo «Del contrato original», que apareció en 1748 en la tercera edición de sus *Ensayos morales y políticos.** Dicho ensayo se divide en cuatro partes. A mí me resulta a menudo útil contar los parágrafos de un escrito. Pues, bien, siguiendo ese método, los parágrafos que van del 1 al 19 componen la primera parte, los ¶¶20-31 serían la segunda, y los 1132-45, la tercera, donde Hume presenta su argumento filosófico contrario al contrato social de Locke. Finalmente, los 1146-49 vendrían a ser la conclusión.

Por la forma en que Hume organizó el ensayo, no queda muy claro dónde están las pausas y los saltos de sección, por lo que creo que será útil hacernos una idea preliminar de lo que en él figura. En la primera parte, Hume comienza admitiendo que tanto la visión *tory* (que atribuye a los monarcas el derecho divino a reinar) como la *whig* (que afirma que el gobierno se sustenta sobre el consentimiento del pueblo) tienen parte de verdad, pero no, claro está, como los partidarios de cada una de ellas creen tenerla. De hecho, la verdad que Hume les reconoce difícilmente sería la que los proponentes de una y otra visión querrían admitir. Por ejemplo, trata la concepción *tory* de forma especialmente breve y yo diría que un tanto insultante (y con toda la intención de serlo). Dice que la Corona podría gobernar por derecho divino, pero no en mayor medida que pudiera hacerlo un ladrón, pues todos los poderes del mundo derivan del ser supremo (13). Esto, evidentemente, no lo dice en serio, pero supongo que con ello trata de despertar al lector para que siga mejor su argumentación.

Hume se burla también de la visión *whig,* la cual, según dice, supone que existe «una suerte de contrato original por el cual los súbditos se han reservado tácitamente la facultad de hacer resistencia a su soberano cada vez que se consideren agraviados por esa autoridad que han depositado [voluntariamente] en él» (11). Doy por supuesto que el blanco de esos comentarios es Locke y su concepción del contrato social, o que, cuando menos, está entre los objetivos de ese argumento de Hume, aunque Locke no aparece expresamente citado cuando Hume dice (14) que,

* Las citas textuales en castellano de ese escrito se corresponden (salvo ligeras modificaciones) con el texto de David Hume, *Ensayos políticos,* México, Herrero Hermanos, 1965, págs. 47-68. *(N. del t.)*

si por el contrato original se entiende el origen primigenio del gobierno (por ejemplo, en los bosques y los desiertos, cuando las personas se asociaron por vez primera), entonces no puede negarse que todo gobierno se fundamenta inicialmente en un contrato. Porque, en aquel momento, las personas eran casi iguales en cuanto a fuerza física y capacidades mentales, y ni la cultura ni la educación habían dado aún lugar a que surgiera la desigualdad. En aquellas circunstancias, pues, el consentimiento era necesario tanto para la autoridad política como para la paz y el orden social, ventajas que las personas que vivían en aquellas condiciones entendían que esa autoridad les reportaría. Pero también añade que «este consentimiento fue durante largo tiempo muy imperfecto y no pudo haber sido la fase de una administración regular» (¶5), lo que equivale a decir que la idea del pacto social —del pacto original— según Locke la presenta, superaba con mucho la capacidad de comprensión de las personas de aquel entonces. Y dado que aquél fue el momento en el que el gobierno surgió por vez primera, Hume piensa que la doctrina de Locke —quien, según Hume, afirma «que todos los hombres aún nacen iguales y que no deben lealtad a ningún príncipe o gobierno, a menos de que los ligue la obligación y la sanción de una promesa» (¶6)— difícilmente puede ser aplicable en sentido estricto (o ser exactamente cierta), ni siquiera en lo que se refiere a ese origen inicial del gobierno. Pese a ello, como dice, tiene cierta parte de verdad.

Hume procede acto seguido a enumerar una serie de objeciones que, en su opinión, muestran que el consentimiento difícilmente puede servir de fundamento del gobierno ni de base de obligaciones en la actualidad. Afirma, por ejemplo, que la doctrina del contrato social no está reconocida o que ni siquiera se conoce en la mayoría de lugares del mundo. «Encontramos por doquier príncipes que consideran como propiedad a sus súbditos [algo que era práctica habitual en aquella época] y afirman su derecho independiente a la soberanía, adquirido por conquista o sucesión» (¶7). Añade que los magistrados ordenarían recluir a quienes propugnaran esas teorías del consentimiento por considerarlos personajes peligrosos y sediciosos, «si no interviniéramos los amigos para callarlo a uno, como a delirante, por andar profiriendo tales absurdos» (¶7). (Éste parece un comentario un tanto extremo, pero era su visión del tema.) Si tales doctrinas no están ni siquiera aceptadas en la mayoría de lugares y no se entienden aún hoy, ¿cómo puede ser vinculante el consentimiento? Lo que Hume pretende decir es que para que el consentimiento tuviera los efectos que Locke asegura que tiene, habría de ser públicamente entendido y reconocido como la base de

la obligación política. Hume no niega esa posibilidad de antemano. Simplemente, dice que ésas no son las circunstancias de su momento presente. Por lo tanto, el consentimiento no puede constituir la base del gobierno ni de la autoridad. En cualquier caso, afirma también, el consentimiento original es demasiado antiguo, o lo que es lo mismo, «demasiado viejo para formar parte del conocimiento de la generación actual» (¶8), como para que siga siendo vinculante en el momento presente: los padres no pueden obligar a sus descendientes hasta las más remotas generaciones (¶8).

Otra objeción que Hume plantea es que casi todos los gobiernos que existían en su época estaban fundados sobre la usurpación o la conquista (menciona, por ejemplo, la de Guillermo el Conquistador en 1066), y, en cualquier caso, han surgido por la fuerza y la violencia, «sin pretensión alguna de haber recibido el justo consentimiento o la voluntaria sujeción del pueblo» (¶9). En algunos casos, han sido el producto de matrimonios, de consideraciones dinásticas o de otros factores similares por los que se trata a la población de un país como si formara parte de una dote o de una herencia (¶11). Otra objeción más de Hume es que las elecciones no tienen especial peso, ya que son controladas a menudo por un grupo de unas pocas grandes figuras, y la idea de consentimiento que encierra el contrato social (un consentimiento originador particular) no muestra correspondencia alguna con los hechos (¶12). Tampoco fue distinto el consentimiento dado en la revolución de 1688 y 1689, según el criterio de Hume. Concretamente, dice que una mayoría de, aproximadamente, setecientas personas (parlamentarios) y no los diez millones de habitantes del conjunto de la nación fue la que en ese momento decidió dónde residiría la autoridad política (¶15). Por lo tanto, y como conclusión, el consentimiento rara vez se ha producido como tal, y cuando sí ha tenido lugar, ha sido tan irregular y ha estado limitado a tan pocas personas, según Hume, que difícilmente puede atribuírsele tanta autoridad como la que le concede Locke (aunque, por cierto, tampoco en ese punto menciona al autor inglés por su nombre).

En la segunda parte del ensayo (¶¶20-31), Hume explica que debe de existir un fundamento del gobierno que no sea el consentimiento. Describiré a grandes trazos su argumento: él no niega que el consentimiento sea «un justo fundamento del gobierno»; de hecho, considera que, cuando tiene lugar, es «sin duda el mejor y más sagrado de todos» (¶20). Pero sostiene igualmente que, dado que tan rara vez sirve realmente de base alguna, no puede ser la única, y que para que el consentimiento sea vinculante y constituya un fundamento del gobierno, de-

ben cumplirse ciertas condiciones. Da entonces una serie de razones por las que tales condiciones no se cumplen. Para empezar, el enfoque del contrato social presupone una situación de conocimiento de la justicia y de respeto por ésta que las personas no tienen en realidad. Desde el punto de vista de Hume, eso sería pedir demasiado de la naturaleza humana: sería exigir un nivel de perfección muy superior a nuestro estado pasado o presente.

Como íbamos diciendo, la perspectiva del contrato social presupone que las personas creen que la obligación debida al gobierno depende del consentimiento que ellas han dado. Pero el sentido común no contempla ese mismo supuesto por ningún sitio. En la vida real, las personas creen que su lealtad a un determinado príncipe —quien «en virtud de su prolongada posesión, ha adquirido un título independiente de su elección o inclinación» (¶22)— ha sido decidida por su lugar de nacimiento. Y es absurdo sostener que un consentimiento pasado supone una base significativa de obligación política en la actualidad cuando las propias personas que presuntamente consienten no creen que su lealtad política dependa de los acuerdos que hayan podido suscribir (¶23). Acto seguido, en el ¶24 (un parágrafo ciertamente contundente y citado muy a menudo), Hume dice que suponer que un campesino pobre es verdaderamente libre de irse del país si así lo decide, cuando no conoce ninguna lengua extranjera y no dispone de dinero para el viaje ni para empezar de cero en otro lugar, es como suponer que alguien que se queda a bordo de un velero en alta mar está consintiendo libremente a dejarse mandar por el capitán del barco, aun después de que lo subieran a bordo sin que él se diera cuenta de ello, mientras dormía, y pese a que, para abandonar el navío, tendría que arrojarse por la borda y ahogarse. Así pues, lo que Hume viene a decir es que suponer que los campesinos u otras personas trabajadoras —en el fondo, todos los individuos salvo aquellos escasos centenares que realmente determinan la forma del régimen— consienten en algo que los vincula sería como decir que la persona que fue subida a bordo del barco mientras dormía dio su consentimiento para estar allí durante aquella travesía. El caso más verosímil de consentimiento pasivo o tácito, según Hume, es el que vincula a un extranjero que se instala en un país a obedecer al gobierno y las leyes con las que sabía que se iba a encontrar allí. Pero en ese caso, desde el punto de vista de Hume, y aun cuando la lealtad del súbdito es más voluntaria que la de uno nacido en el lugar, lo cierto es que el gobierno espera menos del primero y, de hecho, depende también menos de aquella persona (¶27).

Hume dice en el ¶28 que, si toda una generación pereciera de golpe y viniera otra que ocupara colectivamente su lugar al momento (tras llegar súbitamente a la edad de razón con suficiente conocimiento como para elegir a su gobierno), ésta podría instaurar por consentimiento su propia forma de sistema político civil sin atender al precedente. Pero las condiciones de la vida humana no son ésas y, por sus propias circunstancias, en las que «un hombre se va del mundo mientras otro llega a él, hora tras hora», sabemos que es imposible que se produzca un nuevo consentimiento efectivo a cada generación. Para alcanzar la estabilidad (una necesidad de todo gobierno) «la nueva generación debe conformarse a la constitución establecida», sin «introducir innovaciones violentas» (¶28).

Por último, Hume comenta que decir que «todo gobierno legítimo brota del consentimiento del pueblo» es hacer a cualquier gobierno «mucho más honor del que se merece, o inclusive, del que espera y desea de nosotros» (¶30).

A partir del ¶31, Hume introduce lo que yo denomino su crítica filosófica a la concepción de Locke. Empieza distinguiendo entre deberes naturales (como, por ejemplo, los del amor de los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores, etc.) y deberes fundados en un sentido de obligación (es decir, deberes que presuponen un reconocimiento de los intereses y las necesidades generales de la sociedad, y de la imposibilidad de la vida social cuando se incumplen). A estos últimos los llama «deberes artificiales». Lógicamente, el significado del término «artificial» ha variado desde los tiempos de Hume. Entonces significaba un «artificio» de la razón, con lo que venía a indicar que tales deberes son, en un sentido muy importante, racionales. Cuando Carlos II entró por vez primera en la catedral de San Pablo tras la reconstrucción diseñada por Christopher Wren después del incendio de Londres, el arquitecto, de pie al lado del monarca, aguardó durante un angustioso rato bajo la cúpula lo que Carlos tuviera que decir de ésta. Su alivio fue considerable cuando el monarca miró hacia arriba y dijo que era «*awful and artificial*»: dos adjetivos difícilmente considerados como elogio en su significado actual («horrorosa y artificial»), pero que, en aquel momento, dieron a entender que aquella obra era «sobrecogedora y racional».

Entre los deberes artificiales, se encuentran los de: a) la justicia, el respeto por la propiedad de otras personas; b) la fidelidad, el mantenimiento de las propias promesas, y c) el deber cívico de la lealtad al gobierno. El argumento filosófico de Hume contra Locke en este punto es que estos deberes (justicia, fidelidad y lealtad) se explican y se justifican

a partir de la noción de *utilidad*, es decir, en referencia a los «intereses o necesidades generales de la sociedad». (En este sentido, son especialmente relevantes los ¶¶35-38 y 45.) Si los deberes de la justicia y la fidelidad no fueran reconocidos y respetados de forma generalizada por los miembros de la sociedad, la vida social ordenada sería imposible según Hume. «No es posible mantener la sociedad sin la autoridad de los magistrados» (¶35). Ésta es, a su juicio, la explicación filosófica básica de tales deberes. Así pues, Hume cree que es del todo inútil tratar de justificar o explicar nuestra lealtad al gobierno invocando el deber de la fidelidad (del mantenimiento de las promesas) o, lo que es lo mismo, alegando la existencia de un pacto social real o supuesto basado en el consentimiento de los individuos. Y es que, según Hume„si nos preguntamos por qué deberíamos respetar todo pacto o acuerdo que hayamos suscrito (o por qué debemos tratar el consentimiento individual como algo vinculante), no tendremos más alternativa que recurrir al principio de utilidad como fuente de explicación. Por consiguiente, cuando se nos pregunte acerca de los motivos de nuestra lealtad al gobierno, en lugar de dar el paso adicional de apelar al principio de fidelidad a un supuesto contrato, ¿por qué no invocamos directamente el principio de utilidad? Nada ganamos en términos de justificación filosófica fundamentando el deber de la lealtad en el deber de la fidelidad. En este sentido, Hume considera la concepción lockeana del pacto social como un «subterfugio inncesario», que, por otra parte, tiende a ocultar que la justificación de todos los deberes debe apelar a las necesidades generales de la sociedad (o a lo que Hume, en otros contextos, llama «utilidad»).

La conclusión de Hume, por lo tanto, es que, como doctrina filosófica, el contrato social no sólo es inverosímil y contradice el sentido común yendo contra todas las creencias reales de la gente (además de ser contrario a la opinión política generalizada, tal como él mismo sostenía en las partes iniciales de su ensayo), sino que resulta también superficial, pues no destaca lo que tiene que ser el fundamento real de la obligación política: las necesidades y los intereses generales de la sociedad.

Hume comenta al final del ensayo, en el ¶49, que en moral es imposible encontrar nada que sea nuevo y que las opiniones que sí son novedosas casi siempre resultan ser falsas. Cree que, en cuestión de moral, son la opinión y la práctica generales de la humanidad las que son decisivas allí donde éstas existen. Concretamente, dice que, «en estas cuestiones, no han de esperarse nuevos descubrimientos». Él considera, por decirlo de otro modo, que la concepción de Locke —históricamente incorrecta para él— es una doctrina de reciente descubrimiento

y, por consiguiente, contraria a la práctica y la opinión generales de la humanidad.

¿Cómo hemos de valorar la crítica que Hume hace de Locke? Es, sin duda, contundente y convincente (o, cuando menos, bastante plausible en muchos aspectos, aunque algo más débil en otros). Creo que podría decirse que el ensayo de Hume (y el que posteriormente escribiría Bentham, aunque diciendo esencialmente lo mismo que Hume) tuvo una gran influencia histórica en el debilitamiento de la perspectiva del contrato social. No suele haber, al menos en Inglaterra, sucesores de la doctrina de Locke. He ahí una prueba de la gran efectividad del ensayo de Hume a lo largo de la historia.

Pero, por otra parte, Hume parece interpretar que Locke afirma que nuestra lealtad al gobierno que existe en el momento *actual* depende del consentimiento original (o de un pacto original) otorgado generaciones atrás, en el pasado, y que ese consentimiento nos vincula ahora. Pero eso no es lo que Locke dice en realidad. No cree que el consentimiento de los antepasados pueda obligar a los descendientes y así lo expresa explícitamente en el 1116 del *Segundo ensayo:* «Es cierto que las promesas o compromisos que uno haga por sí mismo está obligado a cumplirlas, pero ningún tipo de *pacto* puede atar a *sus hijos* y mucho menos a su posteridad». Cada persona, según Locke, nace en libertad natural, incluso ahora, en plena existencia de una sociedad política. Y ése es un estado que sólo podemos abandonar con nuestras acciones después de que hayamos alcanzado la edad de razón. Así pues, Hume pasa por alto en su lectura de Locke la noción de lo que yo denomino el «consentimiento de incorporación», diferente del «consentimiento de origen».

Tampoco aprecia Hume el contraste entre el consentimiento expreso y el pasivo o tácito: otra importante diferencia establecida por Locke. Este último pensador dice que cualquier persona que haya consentido en ser súbdito de un gobierno suscribiendo un acuerdo real debe seguir siéndolo, pero que quienes se someten a un gobierno solamente porque poseen y disfrutan de tierras al amparo de éste (por consentimiento tácito) recuperan la libertad de incorporarse a otro gobierno en el momento en que dejan de poseer tierras y de disfrutar de ellas en el territorio del anterior. Obedecen las leyes y reciben la protección de éstas, sí, pero no son realmente miembros del Estado si no se han incorporado a él por consentimiento expreso (15119-122).

Un aspecto aún más importante y fundamental de la doctrina de Locke que Hume ignora (o que, al menos, olvida considerar en su argumentación) es que aquélla consta de dos partes. Cuando hablé del cri-

terio o la regla del contrato social que emplea Locke para calibrar la legitimidad de un régimen político, mencioné la primera parte: la de que, para ser legítima, una constitución debe ser tal que cada persona pudiera haberla contratado desde un estado previo de igualdad de jurisdicción política entre todos los individuos. Comenté lo que suponía esa noción de «contratación»: un concepto no muy preciso, ciertamente, pero un elemento importante que no puede dejarse de lado dentro de la concepción general de Locke.

La otra parte de su criterio sociocontractualista aborda la cuestión de cuándo una constitución legítima ya existente vincula a unos individuos particulares que pasan entonces a ser ciudadanos plenos y súbditos del régimen. Locke analiza en ese apartado el consentimiento de incorporación y establece la distinción recién comentada entre consentimiento expreso y pasivo. Pero lo importante es que, para que este consentimiento de incorporación sea vinculante, la forma del régimen debe ser legítima (conforme a la primera parte del criterio del contrato social). Locke tiene mucho cuidado de recordar que las promesas obtenidas por la extorsión derivada de una fuerza superior son inválidas. Así lo dice en los 11176, 186, 189 y 196 del *Segundo ensayo.* Supongo que diría lo mismo del caso de los regímenes ilegítimos. El consentimiento pasivo (e incluso el consentimiento expreso), si ha sido o es forzado, por así decirlo, es uno más de los casos que se subsumen en los comentarios que hace en esos parágrafos a propósito de las promesas.

Deberíamos añadir, como elemento coherente con la concepción de Locke, que los individuos tienen el *deber natural* de apoyar a un régimen legítimo cuando éste existe y funciona eficazmente. Podríamos decir que tal deber emana de la ley fundamental de la naturaleza y no depende del consentimiento de nadie. Locke dice en su argumentación sobre la revolución, cuando explica en qué condiciones es posible oponerse a la Corona, que derogar o alterar una constitución justa es uno de los mayores crímenes que podemos cometer. Supongo que para justificar tal afirmación, Locke apelaría implícitamente a la ley fundamental de la naturaleza. Así que supongo también que Locke afirmaría que, si ya contamos con un régimen justo, tenemos asimismo el deber *todos (independientemente* de cómo hayamos consentido) de acatar sus leyes: ésta es una consecuencia de la ley fundamental de la naturaleza.

Consideremos, entonces, cómo explicaría Locke que los ingleses de cualquier época puedan estar vinculados al régimen vigente en ese momento, aunque éste se hubiera originado a partir de la fuerza y la violencia en una época pasada. Desde luego, tiene una explicación para

ello. Y ésta sería que el régimen presente es legítimo si tiene una forma que todos sus súbditos *podrían* haber contratado libremente desde una posición de igualdad de derechos entre ellos, aun cuando *en realidad* hubiese llegado a adoptar la forma que tiene en este momento casi por accidente o por cambios diversos a lo largo del tiempo. Si tiene ahora la forma correcta (una susceptible de ser contratada por personas libres e iguales en derechos), las personas que viven a su amparo están individualmente obligadas en virtud de su deber natural —emanado de la ley fundamental de la naturaleza— a apoyar a un régimen legítimo.

Si todo esto es correcto, entonces la cuestión importante y realmente sustantiva que cabe esclarecer entre Locke y Hume es si la doctrina del contrato social del primero, aplicada a la forma de un régimen político y tratándose de un criterio hipotético, seleccionaría como justa y correcta la misma familia de regímenes o constituciones políticas que serían seleccionadas con arreglo a la noción de los intereses y la necesidades generales de la sociedad que propugna Hume (es decir, conforme a su concepto de utilidad). ¿Va a conducirnos el criterio del contrato social de Locke (su primera parte, al menos) a considerar legítimas las mismas formas de régimen que las que se derivarían de aplicar el principio de utilidad de Hume? ¿O serán diferentes las unas de las otras? Ésa es una forma de entender el posible punto de discrepancia sustantivo entre ambos. Pero Hume nunca llega realmente a abordar la cuestión. De hecho, ni siquiera parece ser consciente de ese aspecto fundamental. Critica con gran eficacia la noción de consentimiento de incorporación de los individuos que se incluye en la concepción general de la obligación política según Locke (como mínimo, creo que deberían ustedes analizar si lo logra). Pero Hume nunca llega a discutir si el criterio lockeano de acuerdo a partir de un estado de igualdad de derechos y su propio criterio del beneficio general pueden conducir a las mismas formas de régimen legítimo. Ambos criterios parecen muy distintos entre sí a simple vista. No hay duda de que no significan lo mismo, por lo que es posible suponer que se derivarían resultados diferentes de uno y de otro. Podríamos, cuando menos, asumir que se trata de criterios diferentes en ausencia tanto de argumentos sustanciales que indiquen lo contrario como de una explicación de ambos enfoques, incluida la de la noción de utilidad. En cualquier caso, consideraremos este punto en la siguiente lección. Entretanto, deberían reflexionar ustedes sobre si estas dos reglas de determinación de la legitimidad de un régimen vienen a ser la misma cosa, o bien la noción de igualdad de derechos acaba conduciéndonos a una diferencia sustantiva con la concepción de la utilidad de Hume.

HUME II

LA UTILIDAD, LA JUSTICIA Y EL ESPECTADOR JUICIOSO

§1. COMENTARIOS SOBRE EL PRINCIPIO DE UTILIDAD

Como decía en la anterior lección, la cuestión realmente sustantiva que, leyendo el ensayo «Del contrato original», entiendo que cabe esclarecer entre Hume y Locke es si la doctrina del contrato social del segundo, cuando es aplicada como criterio para determinar la legitimidad o la justicia de un régimen político, acabará seleccionando la misma familia de constituciones o regímenes que las que se seleccionarían conforme al principio de utilidad de Hume.[1] Hume, como ya he mencionado, nunca comenta ni, de hecho, parece estar al caso de esta cuestión fundamental. Además, su descripción del concepto de utilidad es muy poco precisa en ese ensayo: la utilidad no viene a ser otra cosa que los intereses y las necesidades generales de la sociedad.

Pues, bien, en el criterio de Locke, tendría cabida, en cierto sentido, este último principio. Es decir, que si las personas pasan del estado de naturaleza a la sociedad política por consentimiento, sin coacciones, etc., sería de suponer que dichos acuerdos, libremente suscritos, incluyan el principio general de Hume y favorezcan los intereses generales de la sociedad. Por consiguiente, podríamos preguntarnos: «Bien, ¿cuál es la diferencia?».

Recordemos que en el sistema de cambio institucional de Locke, iniciado a partir del estado de naturaleza, se producen una serie de compromisos a los que unas personas racionales prestan libre y voluntariamente su consentimiento. Cada uno de esos cambios, en opinión de Locke, sería colectivamente racional (descontando la posibilidad

1. Transcripción de la clase del 11 de marzo de 1983, con pasajes añadidos de las notas de clase manuscritas del propio Rawls. *(N. del e.)*

de accidentes, catástrofes, etc.). Asumiríamos así una especie de proceso idealizado de acuerdos contractuales de ese tipo. Locke está suponiendo lisa y llanamente que fue colectivamente racional para todas las personas consentir en cosas como la introducción del dinero y otros muchos cambios que tuvieron lugar a lo largo de la historia. Por lo tanto, partiendo del estado de naturaleza, una sociedad política bien ordenada y dotada de un régimen legítimo debe mejorar, según Locke, la situación de todas las personas con respecto, en primer lugar, al estado de naturaleza y, en segundo, a cada uno de los subsiguientes estadios históricos. Así pues, el régimen de Locke parecería satisfacer la condición de responder a los intereses y las necesidades generales de la sociedad, según la planteaba Hume. En definitiva, ambos principios —tanto el de Hume como el de Locke— están enunciados de un modo suficientemente impreciso y general como para que resulte difícil ver si difieren en realidad y en qué aspectos lo hacen, aunque, como he mencionado antes, seguramente no signifiquen lo mismo y hasta se podría decir que su fundamentación básica es muy distinta.

Supongamos que diéramos un sentido más estricto al principio de utilidad y entendiéramos que éste significa que un régimen es legítimo si, y sólo si, de todas las formas de régimen posibles (o disponibles en un determinado momento, o en un determinado momento histórico), ése es el régimen que mayor probabilidad tiene de producir (o de conducirnos a) una mayor suma neta de ventajas sociales (podríamos emplear también el término «utilidad social»), al menos, a largo plazo.

Vamos a suponer que podemos concretar de algún modo esa noción de la «suma de ventajas sociales». De momento, en vez de hablar de los «intereses y las necesidades generales de la sociedad», hemos introducido el concepto de la mayor suma neta de ventajas sociales, tanto actuales como futuras. ¿Serían esta concepción y la de Locke la misma cosa o no? De nuevo nos encontramos con que no parecen serlo. Tomemos como ejemplo el caso que más interesa a Locke en el *Segundo ensayo,* es decir, el del absolutismo monárquico o el gobierno arbitrario de la Corona dentro de una monarquía mixta. Locke siempre tuvo intención de excluir ese régimen por ilegítimo y su argumentación está construida con ese propósito. Sostiene que ésa es una forma de régimen que no podríamos suscribir por contrato. ¿Y el principio de utilidad? ¿Permitiría éste tal como lo hemos enunciado el absolutismo monárquico o no? Podría decirse que, en realidad, sí, pero no sin antes

aportar una buena dosis de argumentación. Dependería de circunstancias y contingencias diversas; no es ni mucho menos evidente que el absolutismo monárquico fuera excluido o permitido.

Mencioné la última vez que, en su argumentación contra Locke hacia el final del ensayo «Del contrato original» y al asumir como innecesaria la apelación que Locke hace a las promesas, Hume no hace más que negar lo que Locke afirma en realidad. No afronta la posibilidad de utilizar el contrato social como un criterio de prueba de la forma de un régimen. Pues, bien, Locke, a su vez, también se limitó de un modo parecido a negar sin más lo que Filmer afirmaba. (Véase la lección I de Locke a propósito de Filmer.) Locke asume que nociones como las de contrato, promesa y otras no deben ser derivadas (o, al menos, él no hace intento alguno de derivarlas) de la noción de ley fundamental de la naturaleza. Nos encontramos, pues, ante un nuevo caso en el que no se llega a producir realmente una confrontación de ambas perspectivas a su nivel más elemental.

Pero antes de decir más cosas sobre Hume, quisiera probar a especificar un poco más la perspectiva utilitaria para que, al menos, tengamos una impresión más precisa de sus principios que la que podemos extraer de una expresión tan general como «el interés y las necesidades generales de la sociedad» de los que hablaba Hume. Para ello voy a concebir el utilitarismo en el sentido clásico de los principios que asociamos a Bentham, Edgeworth y Sidgwick.

La idea básica es que, desde el utilitarismo, se define una noción del bien o de lo bueno *(the good)* que es independiente de la noción de lo (éticamente) correcto *(the right)*. Por una parte, introducimos una noción del bien, por ejemplo, entendido como placer, o como ausencia de dolor, o como un tipo determinado de sensación agradable, o como satisfacción del deseo, o como realización de los intereses de los individuos. Si queremos, podemos idealizarla y decir que el bien es la satisfacción de los intereses (o de las preferencias) racionales de los individuos. Y digo que eso es independiente de la noción de lo correcto, porque podemos introducir y explicar un concepto como el de placer, o ausencia de dolor, o sensación agradable, o satisfacción del deseo, o realización de una preferencia racional, sin referirnos para nada a lo correcto o lo incorrecto. Podemos introducirlos independientemente de cualquier otra noción que intuitivamente entendiéramos como relacionada con lo correcto y lo incorrecto. Así pues, si decimos que vamos a maximizar la satisfacción de los deseos, eso significa que incluiremos tanto los deseos maliciosos como los bondadosos. No

habría restricción alguna procedente de la noción de lo correcto y lo incorrecto sobre cómo han de ser tales deseos.

El primer paso, pues, consistiría en introducir de forma independiente la noción de «lo bueno», *y* el siguiente sería definir «lo correcto» como aquello que maximiza lo bueno. Para obtener un enfoque utilitarista tradicional, la idea de lo bueno tendría que adoptar la forma que acabo de indicar, es decir: placer, satisfacción de los deseos o satisfacción de unas preferencias racionales. Si introducimos una noción distinta de lo bueno, como, por ejemplo, la perfección humana, la excelencia humana o algo por el estilo, no estaríamos aplicando una perspectiva utilitarista clásica, sino otra que podríamos denominar «perfeccionista».

Si adoptamos el principio de utilidad y lo aplicamos a las instituciones sociales, obtendremos algo parecido a esto: que dichas instituciones y formas constitucionales son correctas y justas siempre y cuando maximicen el bien, entendido en el sentido utilitarista típico de placer o satisfacción del deseo, un bien en el que sumamos los «bienes» (tanto presentes como futuros) de todos los individuos de la sociedad. Tomamos como punto inicial el momento presente, consideramos las instituciones existentes y sumamos el bien de todos los individuos tal como se ha dicho. Fijémonos en que, expresándolo de este modo, el utilitarismo no incorpora ningún principio de igualdad ni de distribución, de manera que no hay restricciones a cómo se ha de repartir ese bien ni interviene noción alguna de lo correcto. De lo que se trata, sencillamente, es de maximizar esa suma. Así se entiende el utilitarismo desde la pespectiva de la que yo denomino «serie Bentham-Edgeworth-Sidgwick» (aunque se puede describir aún mejor su enfoque incluyendo una caracterización más hedonista de la noción del bien). Cuando pasemos más adelante a Mill, querré comprobar si su principio de utilidad cuadra con esta perspectiva del utilitarismo, o bien si su noción es más compleja, como yo mismo creo que es.

§2. LA VIRTUD ARTIFICIAL DE LA JUSTICIA

Echemos ahora un breve vistazo a los objetivos que inspiran a Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751)* y que

* Las citas en castellano (y las páginas aquí referidas) de esta obra corresponden a David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pero

él mismo enuncia en la sección 1 de dicho libro, y luego me centraré en la caracterización que el propio Hume hace de la justicia como virtud artificial en la sección 3 y el apéndice 3, así como en otros pasajes de la obra. El esquema de la sección 1 se desarrolla así: En los ¶¶1-2, Hume afirma que las distinciones morales son reales y nos son reveladas por nuestros juicios, y que eso es un hecho que nadie que hable en serio puede negar. En los ¶¶3-7, enuncia tres pares de alternativas que explican ese hecho, tal como se hallaba implicado en controversias de su época, y luego, en el ¶8, prefigura su propia doctrina, que acepta la segunda alternativa de cada uno de los tres pares enunciados. Posteriormente, en el ¶9, comenta que su teoría de la moral es una forma experimental (o empírica) de estudio (lo que hoy catalogaríamos como una forma de psicología).

La propia perspectiva de Hume, tal como la anuncia en los 113-7 y 8, es la siguiente: i) En primer lugar, las distinciones morales no son conocidas y aplicadas a las cosas solamente por la *razón* (contra lo que dicen Cudworth y Clarke; véase la nota al pie n° 12 que incluye Hume en la sección 3, ¶34). Dependen, más bien, de un *sentimiento* peculiar. ii) Concretamente, reconocemos las distinciones morales y tenemos la facultad de aplicarlas no a través de argumentos deductivos, inductivos o probabilísticos, sino a partir de una *sensación interna*. Los juicios morales son la manifestación de una respuesta de nuestra sensibilidad moral a la conciencia de ciertos hechos desde un determinado punto de vista. iii) Además, coincidimos en nuestros juicios morales no porque, como seres racionales e inteligentes que somos, captemos su verdad como, por ejemplo, captaríamos la verdad de los axiomas de la geometría (tal como sostenían Cudworth y Clarke), sino porque compartimos la misma sensibilidad moral.

Pasemos a comentar esto. En primer lugar, en el *Tratado de la naturaleza humana* (1740), Hume explicó el funcionamiento de nuestra sensibilidad moral por medio de una compleja teoría de la simpatía, expuesta en el libro II de esa obra. En la *Investigación,* sin embargo, recurre al «principio de humanidad». Véase su explicación del mismo en la sección V, 117, nota al pie [pág. 98]. [Comentaremos este principio de humanidad más adelante.] En segundo lugar, la descripción que hace Hume en primera instancia de nuestra sensibilidad moral es *epistemológica*. Sirve para explicar cómo conocemos y aplicamos distincio-

sólo allí donde la cita viene acompañada de la página correspondiente de esta edición castellana. *(N. del t.)*

nes morales. Ahora bien, la explicación de cómo nos sentimos *movidos* a actuar a partir de (o con arreglo a) tales distinciones es una cuestión distinta. Así pues, necesitamos distinguir entre el problema del conocimiento (y de cómo llegamos a conocer las distinciones morales) y el problema de la motivación (y de lo que nos impulsa a actuar a partir de esas distinciones morales). A Hume le preocupa principalmente la primera de esas cuestiones.

Quisiera abordar ahora la concepción de la justicia que propugna Hume y decir algunas cosas sobre ella para contrastarla con la perspectiva de Locke. Hume trata la justicia en el *Tratado de la naturaleza humana,* libro III, parte II, «De la justicia y la injusticia», así como en su posterior obra, la *Investigación sobre los principios de la moral,* sección 3, «De la justicia». Hume emplea el término «justicia» en un sentido que ha de ser cuidadosamente interpretado, pues no es el que le damos actualmente. Él hace referencia a la estructura y el orden básicos de la sociedad civil, y, en particular, a los principios y las normas que concretan el derecho de propiedad. Lo que Hume llama «virtudes» son cualidades del carácter humano y disposiciones de las personas a actuar y comportarse de un modo determinado. La justicia como tal virtud es la disposición de las personas a comportarse *y* a respetar las reglas que definen la propiedad, así como el resto de normas establecidas en torno a la noción de propiedad. Su uso del término «justicia» es, pues, bastante restringido: solamente se trata de una más entre muchas virtudes, un gran número de las cuales califica él de «virtudes naturales», que funcionan por instinto. La justicia, sin embargo, es quizá la más importante, junto con la fidelidad y la integridad, de las que Hume llama «virtudes artificiales»: aquellas que «producen placer y aprobación por medio de un artificio o mecanismo que surge de las circunstancias y necesidades del género humano».2 *

Los principios de la justicia según Hume son, en la práctica, principios mayormente pensados para la regulación de la producción económica y de la competencia entre miembros de la sociedad civil en busca de la satisfacción de sus intereses económicos. Las reglas básicas de esa competencia se reducen, según Hume, esencialmente a tres:

2. Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* libro 3°: «De la moral»; parte 2a: «De la justicia y la injusticia», sección I: «¿Es la justicia una virtud natural o artificial?».

* Esta cita en castellano está extraída de Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Calpe, 1923. *(N. del t.)*

La primera es un principio acerca de la *propiedad privada*, que exige, a muy grandes trazos, que cada persona pueda disfrutar tranquilamente de lo que adecuadamente sea de su posesión. Para definir el concepto de «posesión adecuada» tenemos que introducir una serie de reglas adicionales que especifiquen los derechos de propiedad. En el *Tratado,* Hume comenta varias de ellas, relacionadas con la posesión presente, la ocupación, la prescripción (o posesión prolongada), la accesión y la sucesión, y tales reglas entran en juego en determinadas circunstancias.[3] Por ejemplo, si el dueño de una propiedad fallece, tiene que haber normas que regulen la herencia y otros aspectos parecidos a fin de evitar controversias sobre quién ha de ser el nuevo poseedor.

La segunda regla de la justicia tiene que ver con *el comercio y los intercambios* de propiedades, y la idea, en este caso, es que hay derechos sobre la propiedad que pueden ser transmitidos en determinadas condiciones.[4] El concepto básico es que la transmisión sólo puede producirse por consentimiento. Hume considera necesario este segundo principio para que las posesiones de propiedad en la sociedad puedan ajustarse continuamente a lo largo del tiempo conforme a la diversidad de intereses y de capacidades de los individuos, y a los mejores usos que éstos sean capaces de hacer de aquéllas. Así pues, tenemos que hacer posible el ajuste y la transferencia de posesiones de propiedad a lo largo del tiempo.

El tercer gran principio de Hume afecta a los *contratos* y al cumplimiento de las *promesas.*[5] Para él, éste es más general e inclusivo que el segundo, que está más ceñido al comercio y a los intercambios, aunque también abarca estos últimos en cierto sentido. Concretamente, se aplica a los acuerdos de toda clase, incluidos los acuerdos para la futura realización de promesas.

Tenemos, pues, estos tres principios que Hume concibe como principios de la justicia. Podríamos decir que el primero entiende la sociedad como una asociación de propietarios, el segundo la entiende más bien como un mercado y el tercero sirve para sancionar el principio general del contrato y las promesas. A juicio de Hume, estos tres principios juntos regulan y concretan las reglas de la competencia y la producción económicas entre los miembros de la sociedad, y constituyen las normas básicas de las relaciones económicas entre los miembros de

3. Ibídem, libro 3°, parte 2ª, sección III.
4. Ibídem, libro 3°, parte 2ª, sección IV.
5. Ibídem, libro 3°, parte 2ª, sección V.

la sociedad. Podemos decir, entonces, que una persona justa, desde la óptica de Hume (dado que él entiende que la virtud es una cualidad de las personas: algo que se transfiere de vuelta a la persona, por así decirlo, desde la estructura institucional), es aquella que está dispuesta a cumplir con estas reglas básicas. Hume asume durante todo su análisis que las instituciones sociales satisfacen realmente su principio de utilidad, por amplio y general que éste sea. Por decirlo de otro modo, desde el supuesto de que las instituciones cumplen en realidad con ese principio, Hume considera que la persona justa es aquella dispuesta a respetar esas reglas básicas. Y dice entonces que «la justicia es una virtud artificial y basada en la convención» en un sentido que explicaré más adelante.

En la sección 3 de la *Investigación sobre los principios de la moral*, donde Hume habla de la justicia, su tesis es que la *utilidad pública* (otro término, según lo entiendo yo, para referirse a los intereses generales de la sociedad: pensemos que él emplea muchos términos distintos y que su vocabulario es bastante poco preciso en ese sentido) es el único origen de la justicia y que la reflexión sobre las consecuencias de ésta es la base exclusiva de su mérito. Esto supuestamente contrasta con el caso de las virtudes naturales, donde la utilidad pública tal vez sea una más de las bases de su mérito, pero no la única, ni mucho menos.

Lo que esta tesis significa para Hume es que las instituciones de la justicia (que abreviaré llamándolas propiedad, transmisión y contrato) no existirían (ni nadie se adheriría a ellas) si las personas no reconocieran su utilidad pública y si no tuvieran la impresión de que dichas instituciones son de interés general. Entiendo que Hume viene a decir que no aprobaríamos esas instituciones si no admitiéramos que, como sistemas generales de normas públicamente reconocidos por todos nosotros y empleados como base de nuestra conducta (como mínimo, de la de la mayoría de nosotros), tienen consecuencias sociales beneficiosas y sirven al bien común.

Como mencioné en la anterior lección, Hume califica la justicia de «virtud artificial» porque, según él la entiende, se identifica con la disposición a adherirse a un sistema general de normas reconocido como favorecedor del bien público. Este sistema de reglas es en sí, por así llamarlo, un artificio de la razón y eso era lo que el término «artificial» significaba en aquel entonces. Un artificio de la razón era algo que podía ser entendido exclusivamente por la razón y de ningún otro modo. Por otra parte, reconocer que este sistema general de normas tiene esas

consecuencias para el bien general es en sí algo que requiere del uso de la razón.

Permítanme aclarar un poco más la cuestión contrastando la virtud artificial de la justicia con una virtud natural como la benevolencia. La idea es que un acto individual de benevolencia —ser amable con alguien, por ejemplo, con los niños o con las personas que necesitan nuestra ayuda— no precisa de la concepción de un sistema general de reglas. Es algo que nos sentimos impulsados a hacer porque reconocemos que una persona concreta necesita nuestra asistencia. No implica —del modo en que viene implicada por las normas de la propiedad— una concepción determinada del bien social, ni depende de que se tenga una noción de lo necesarios que resultan los sistemas generales de reglas para producir el bien social.

Otra aclaración adicional es que, a diferencia de las virtudes naturales (como la benevolencia), el bien público resultante de las reglas referentes a la propiedad, la transmisión y el contrato —todas ellas consideradas sistemas de normas públicas—, depende esencialmente, según Hume, de que las personas se adhieran a ellas, incluso aunque en algún caso particular la obediencia de esas normas pueda parecer más perjudicial que beneficiosa. Eso no ocurre con una virtud natural como la benevolencia. Las reglas de la propiedad son característicamente distintas porque tenemos que adherirnos a ellas incluso cuando, pese a haber sido diseñadas del mejor modo posible, pueden obligarnos, en ciertos casos particulares, a hacer cosas que quizá nos parezcan dañinas. Por ejemplo, las normas de la propiedad pueden exigir que aquellos avaros que no puedan o no deseen usar su propiedad de forma productiva tengan derecho a conservarla, de todos modos. O, en el caso de las herencias, las reglas especifican a quién corresponde heredar las propiedades, aun cuando pueda parecernos que la persona designada para heredar no es capaz de (o no quiere) usarla productivamente (o aunque pensemos, quizá, que es mala o indigna y la herencia no debería ser suya). En cualquier caso, desde el punto de vista de Hume, los beneficios del sistema de propiedad sólo podrán obtenerse si estas reglas generales son reconocidas mutuamente como de aplicación universal para todas las personas, y sólo si nos adherimos a ellas de forma más o menos inflexible, aun cuando en algunos casos particulares, nuestras acciones puedan parecer más dañinas que benefactoras.

Así pues, los antecedentes sociales generales de los que emana una virtud artificial son, según Hume, más o menos los siguientes: *En pri-*

mer lugar, que exista un sistema de normas institucionales generales que defina la transmisión y los contratos de propiedad, sistema que él considera un artificio de la razón. El *segundo antecedente* es que los miembros de la sociedad reconozcan públicamente que ese sistema de normas promueve el bien público y el interés y las necesidades generales de la sociedad, y que ese reconocimiento por parte de los miembros de la sociedad es, en sí mismo, obra de la razón. Por «reconocimiento público» entiendo aquella situación en la que cada persona reconoce tanto que el sistema de reglas sirve al beneficio general de la sociedad como que las otras personas también reconocen esto.

Un *tercer* punto es que los beneficios de este sistema general de normas institucionales dependen, como acabo de decir, de que se sigan de forma inflexible, aun en casos particulares en los que pueda parecer perjudicial hacerlo o cuando parezca que hay mejores alternativas que cumplir con las normas existentes. Entiendo que la opinión de Hume es que no seguirlas (o hacerlo con demasiada flexibilidad) minaría expectativas legítimas: socavaría la confianza que da el hecho de poder contar con cómo se van a comportar las otras personas. Para que la conducta social sea fiable y predecible, es necesario disponer de unos sistemas generales de normas de los que se pueda esperar un seguimiento inflexible. Es posible que se permitan ciertos tipos de excepciones (por ejemplo, para impedir un desastre inminente) y se admita un margen para reglas un tanto complejas, pero, según Hume, siempre dentro de un límite.

Por último, el *cuarto* punto es que la disposición de una persona a ser justa es una cualidad del carácter: la cualidad de adherirse a esas reglas con el grado apropiado de inflexibilidad, *siempre y cuando otros* miembros de la sociedad tengan similar intención manifiesta de cumplir con ellas. Y Hume cree que, en cuanto comprendemos los antecedentes de estas normas, lo normal es que las personas (dadas las leyes de la psicología humana y otros factores relacionados) mostremos esa *disposición a ser justas.*

Permítanme que llame su atención sobre el hecho de que, hacia el final de la última sección de la *Investigación sobre los principios de la moral* (sección 9, parte II), Hume hace referencia a un «truhán avisado», quien, en su propio beneficio, pudiera permitirse excepciones a dichas normas. Hume no expone argumento alguno planteado en términos de los intereses propios del hipotético «truhán». Simplemente considera que éste no estaría guiado por los mismos motivos que la mayoría de nosotros, ni se ofendería ante la idea de una actuación desleal, injusta

o aprovechada (que sería como, conforme a este sistema de normas, catalogaríamos nosotros su modo de obrar).

Quisiera animarles a leer el apéndice 3 de la *Investigación:* «Algunas consideraciones más acerca de la justicia». Se trata de un texto muy instructivo sobre la noción de virtud artificial de Hume. Presten atención allí al sentido en el que él afirma que la justicia se basa en la «convención», entendida como «un sentido de interés común».[6] Él usa el ejemplo de dos hombres que reman en una barca para ilustrar que la *justicia está basada en la convención:* cada uno de ellos confía en que el otro tire de su remo sin necesidad de promesas ni de un contrato previo. Los cuatro puntos o antecedentes que he repasado hace un momento tocan todos los aspectos que Hume tiene en mente al poner ese ejemplo.

Dos comentarios más quisiera yo hacer a propósito de esa tesis de Hume. Él hablaba como si los intereses generales de la sociedad bastaran para explicar las instituciones de la propiedad, la transmisión y el contrato, y para explicar igualmente de qué modo estas instituciones proporcionan unos antecedentes para virtudes artificiales como la justicia, la fidelidad, la integridad, etc. Pero lo que no parece contemplar es la posibilidad de que, en realidad, no sean los intereses generales de la sociedad los que expliquen la propiedad privada ni esa especificación u ordenamiento particular de la misma. Y, sin embargo, es posible que intervengan otros intereses que sí expliquen la existencia de la propiedad: quizá, los intereses de los más poderosos, o puede que los intereses de quienes ya tienen más propiedad que los demás. Pero Hume no parece dejar resquicio alguno a esa posibilidad. Y no creo que podamos decir que sea porque no es consciente de que eso pueda ser así. De hecho, tendríamos que asumir que sí ha reparado en ello. Mi interpretación, más bien, es que él pretende dar algo así como una explicación idealizada de cómo pudieron aparecer la institución de la propiedad y las virtudes de la justicia, la integridad, etc., además de exponer los rasgos y los factores generales que explican realmente las raíces naturales (la base psicológica) de nuestra conducta moral.

En otras palabras, creo que, al hablar de Hume, es importante comprender que lo que él trata de hacer es dar una explicación de por

6. Véase Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge (comp.), Oxford, Oxford University Press, 2ª ed., 1902, pág. 306 (trad. cast. de la r «investigación»: *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pág. 208).

qué tenemos las virtudes que tenemos y por qué nos sentimos motivados a actuar con arreglo a tales virtudes. Y ésa pretende ser, en su mayor parte, una explicación psicológica real. No estamos, como en el caso de la concepción lockeana, ante una doctrina normativa que parte de la ley fundamental de la naturaleza y de otras leyes naturales, que enuncia cuáles son nuestros derechos y deberes, y luego describe la forma de régimen que podría surgir legítimamente dados todos esos condicionantes. Eso no es lo que Hume hace (o, al menos, no es lo que yo entiendo que hace). A mi juicio, él se dedica a explicar por qué tenemos ciertas virtudes (por qué existen, por qué las valoramos tanto, por qué nos sentimos motivados a actuar conforme a ellas), como podríamos hacer en psicología o, por hablar en términos más amplios, en una ciencia de la naturaleza humana. Así que, para sus propósitos, yo creo que resulta adecuado que proporcione esta explicación más o menos idealizada, dejando a un lado otros posibles intereses y centrándose en cómo las instituciones de la propiedad y las virtudes relacionadas con ellas podrían haber surgido, y en qué se diferenciarían de otras virtudes, como, por ejemplo, las virtudes naturales.

Esto significaría que, según la versión de Locke, el sistema de propiedad parecería derivado de la ley fundamental de la naturaleza e incluiría ciertos derechos de propiedad que tendrían que ser respetados de ciertas maneras. La suya sería, como ya he dicho, una concepción normativa. A fin de cuentas, él opera dentro de una especie de sistema de derecho natural, con todas sus connotaciones. Sin embargo, conforme a la visión de Hume, cualquier sistema de derechos no es más que un sistema de *normas institucionales* que serán reconocidas en la sociedad y regularán las acciones de sus miembros en virtud de ciertas fuerzas psicológicas que él intenta explicar. La concepción que Hume presenta es, pues, muy diferente de la de Locke, ya que cualquier explicación de los derechos que dé el primero derivará por fuerza de una determinada noción de utilidad y de cómo puede esperarse realmente que funcione en las instituciones sociales.

§3. EL ESPECTADOR JUICIOSO

Acabaré ahora diciendo algo al respecto del principio de humanidad de Hume y, acto seguido, de su noción del «espectador juicioso», que es una de las ideas más interesantes e importantes de la *Investiga-*

ción, y que también se encuentra en el *Tratado de la naturaleza humana.*[7] Su tesis debería ser entendida como una descripción psicológica de nuestra manera de formular juicios morales. Hume nos está explicando el «mecanismo» de los juicios morales. ¿Cómo se formulan éstos y qué causa su contenido? Hume aspira a explicar nuestros juicios y sentimientos morales como si de fenómenos naturales se tratase. Quiere ser el «Newton de las pasiones». A diferencia de Locke, él no expone un sistema normativo de principios fundado en las leyes naturales entendidas como leyes de Dios que se dan a conocer a la razón, sino que se dedica a investigar cómo surge la moral como fenómeno natural, el papel que ésta desempeña en la vida social y como generadora de unidad social y entendimiento mutuo, y qué capacidades humanas naturales hacen posible la moralidad. Lo que pretende explicar, en definitiva, es: ¿cómo funciona la moral y en qué aspectos de la psicología humana se sustenta?

El «principio de humanidad» es nuestra tendencia psicológica a identificamos con los intereses y las preocupaciones de otras personas cuando nuestros propios intereses no entran en conflicto con los suyos. Hay dos momentos principales de análisis del principio de humanidad en la *Investigación* (concretamente en las secciones 5 y 9), así como un importante pasaje de la sección 6.[8] En la sección 5, se trata especialmente de los 1117 y 41-45, además de las notas al pie de los 113-4 (contra el argumento de que la moral es una invención de los políticos) y de los 1114-16 (contra el egoísmo psicológico). En la sección 9, véanse especialmente los 114-8. Y en la sección 6, véanse los Hume reflexiona sobre el problema de la motivación moral frente al problema epistemológico en la parte II de la sección 9 y, quizás aún con mayor claridad, en su réplica al «truhán avisado» (1122-25), donde se posiciona a favor de la «confederación de la humanidad» (119), un objetivo sin duda implícito en la *Investigación* (aunque ésta sea presentada como un estudio de carácter psicológico y social).

7. Véase en Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy,* Hume, lección V, págs. 84-104 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral,* Barcelona, Paidós, 2001, págs. 103-120), un análisis en profundidad del papel del concepto del «espectador juicioso» de Hume. *(N. del e.)*

8. Además del «principio de humanidad» (pág. 272 de la edición inglesa), Hume se refiere en la *Investigación sobre los principios de la moral* a los «principios de humanidad y simpatía» (pág. 231 de la e.i.), así como a «un tal principio de humanidad y de preocupación por los demás» (pág. 231, e.i.), al «sentimiento de humanidad» (pág. 272, e.i.) y al «afecto humanitario» (pág. 273, e.i.), y dice que de él que «puede por sí constituirse en el fundamento de la moral» (pág. 273, e.i. [pág. 165 de la edición castellana]). *(N. del e.)*

Lo que él viene a decirnos, en su formulación más simple, es que, cuando decimos que las cualidades del carácter son virtuosas o viciosas (o que las acciones están bien o están mal), las estamos considerando desde un «punto de vista común»[9] o adecuadamente general —el punto de vista del «espectador juicioso»[10]— sin referencia alguna a nuestros propios intereses, y que, mediante la formulación del juicio moral, estamos *expresando* nuestra *aprobación o desaprobación.* La razón por la que aprobamos o desaprobamos unas cualidades del carácter o unas instituciones es que, cuando las analizamos desde este punto de vista general, nuestros juicios están guiados por la tendencia de estas acciones, cualidades o instituciones a incidir en los intereses generales de la sociedad (o en la felicidad general de la sociedad). Lo que se propone Hume es explicar el hecho de que estemos de acuerdo en esos juicios o valoraciones. ¿Cómo es posible que exista una base sobre la que las personas coincidan a la hora de juzgar unas instituciones? Cuando se miran desde el punto de vista propio de cada persona, no es posible alcanzar un acuerdo en torno a si las instituciones o las acciones son buenas o malas. ¿Cómo puede haber entonces una base para que las personas coincidan a propósito de cosas así? Para Hume, sólo hay una base posible y ésta apela a nuestro principio de humanidad, que, como ya hemos dicho, es nuestra tendencia psicológica a identificarnos con los intereses y las preocupaciones de otras personas cuando nuestros propios intereses no compiten con los suyos.[11]

El punto de vista del espectador juicioso es el que adoptamos con respecto a las cualidades del carácter de otras personas, o con respecto a las reglas institucionales; nos permite valorarlas exclusivamente conforme a la tendencia que tienen de afectar al interés o a la felicidad generales de la sdciedad. ¿Cómo es que algo así nos conduce al acuerdo?

9. Hume, «Investigaciones», sección 9, parte I, pág. 272 de la edición inglesa [págs. 164-165 de la edición castellana de la r «Investigación»].

10. El de «espectador juicioso» es un término empleado únicamente en el libro 3°, parte 3', sección I, ¶ 14, del *Tratado de la naturaleza humana.* En el parágrafo siguiente, Hume distingue entre la «posición peculiar» de cada hombre con respecto a los otros y unos »<puntos de vista firmes y generales». Hume emplea conjuntamente las expresiones «punto de vista común» y «espectador» unos parágrafos más adelante en esa misma sección (530). *(N. del e.)*

11. Como dice Hume, «si lo que quiere decir es que el hombre en cuestión posee cualidades cuya tendencia es perniciosa para la sociedad, entonces ha escogido este punto de vista común y ha tocado ese principio humanitario en el que, siquiera en cierto grado, coinciden todos los hombres». *Investigación,* pág. 272 de la edición inglesa [pág. 165 de la edición castellana]. *(N. del e.)*

Pues porque el único factor en nuestra «naturaleza sensible», como la podríamos llamar, que entra en juego cuando asumimos el punto de vista del espectador juicioso es nuestro *principio de humanidad* o de camaradería. Cuando ni nuestros propios intereses individuales ni los de nuestra familia están implicados ni afectados, el único aspecto motivacional de nuestro carácter que va a orientar nuestro juicio y que vamos a expresar es cómo va a incidir una acción, una institución o una cualidad del carácter, en los intereses y preocupaciones de aquellos que están personalmente implicados o relacionados con ella. De ahí que, para Hume, lo que hace posible el acuerdo en materia de juicio moral sea nuestra capacidad para asumir el punto de vista del espectador juicioso e imaginarnos nosotros en él. Debemos ser capaces de hacerlo de tal modo que respondamos a —y tengamos una especie de afinidad, por así llamarla, con— los efectos de estas instituciones o cualidades del carácter en virtud de sus consecuencias beneficiosas para las personas a quienes esas instituciones o cualidades favorecen. Podemos entonces apreciar y aprobar a personas virtuosas de cualquier cultura, país o época, porque, adoptando ese punto de vista, somos capaces de identificamos y simpatizar con las personas a quienes benefician tales instituciones y características.

Eso es, pues, lo que hace posible el acuerdo en materia de juicios morales y es, precisamente, comprendiendo esa idea como podemos ver por qué el principio de utilidad tiene el contenido que tiene. La idea, entonces, sería que cuanto más ampliamente satisfaga una institución ese principio, tanto más fuerte será la aprobación que la persona que adopte el punto de vista del espectador juicioso sentirá por esa institución. Cuanto más satisfaga el principio de utilidad, más intensos serán sus efectos sobre (o su afinidad con) la sensibilidad moral de la persona.

Yo creo que, desde la perspectiva de Hume, la explicación psicológica de cómo es posible que formulemos juicios morales y alcancemos un acuerdo sobre ellos es supuestamente de tipo psicológico. Para él, la única base posible para el acuerdo es a través del principio de humanidad. No hay ningún otro aspecto en la naturaleza humana que, a su juicio, posibilite ese acuerdo. Si comprendemos bien esa idea, creo que, a partir de su modo mismo de establecer el punto de vista del espectador juicioso, podremos ver por qué es natural que acabase proponiendo el criterio de corrección e incorrección ética (de lo que está bien y lo que está mal) que propuso: el principio de utilidad.

Como conclusión a nuestro análisis de Hume, quisiera decir que la idea del espectador juicioso es una de las más importantes e interesan-

tes en la filosofía moral. Es en Hume donde aparece por vez primera. El conjunto de la perspectiva de Hume, incluida su concepción de la propiedad y el espectador juicioso, debe ser entendida como un intento de proporcionar una explicación psicológica de nuestro pensamiento moral. Ése es un aspecto en el que se aprecia un claro contraste entre Hume y Locke. Hume trata de explicar nuestra capacidad para establecer distinciones morales con la idea del espectador juicioso. ¿De dónde viene la distinción entre lo éticamente correcto y lo incorrecto? Él no hace referencia a ninguna motivación moral: a por qué nos sentimos movidos a hacer lo que está bien o lo que creemos que está bien. Lo que le interesa, más bien, es de dónde procede la distinción entre lo correcto (lo que está bien) y lo incorrecto (lo que está mal). Su pregunta es: «¿Cómo aprendemos a establecer esa distinción? ¿Cómo llegamos a un acuerdo sobre lo que está bien o mal?». Su respuesta es que aprendemos a adoptar el punto de vista del espectador juicioso. Lo único que impulsa nuestros juicios desde ese punto de vista es el principio de humanidad. Así es como todos respondemos a las cosas del mismo modo.

Por último, y repitiendo un argumento expuesto anteriormente, si contrastamos las concepciones de la propiedad de Hume y de Locke, podríamos caracterizar a este último como un abogado constitucional que argumenta desde dentro de una constitución cuyas leyes han sido promulgadas por Dios. Su debate es con Filmer. La suya es una visión íntegramente normativa, en la que se dan por sentadas ciertas ideas fundamentales. La constitución de la que él habla es la del universo de todos los seres humanos. La ley básica es la ley fundamental de la naturaleza y el principio según el cual Dios goza de autoridad suprema sobre toda la creación. Su debate dentro de esa constitución, repito, es con Filmer. La reflexión de Hume, sin embargo, no se circunscribe a ese marco. Hume no cree en nada de eso. Odia la religión. Simplemente trata de explicar por qué hay propiedad. ¿Por qué existe? ¿Cómo apareció? ¿En qué se sustenta? ¿Qué finalidad social cumple? La suya cuando aborda el interrogante de la propiedad no es, ni mucho menos, una respuesta a la misma pregunta que trata de contestar Locke (su particular cuestión normativa dentro de la constitución del universo). Por eso, para Hume, no hay nada acerca de la historia pasada de la propiedad o del gobierno que importe: nada de eso cuenta para saber si la propiedad o el gobierno son justificables o no en el momento presente. Para Hume, lo pasado pasado está. Desde una perspectiva utilitarista, lo que cuenta es cómo funciona la institución ahora y cómo lo hará en

el futuro, y si las instituciones de las que disponemos en este momento son las que con mayor probabilidad satisfarán las necesidades de la sociedad. El ánimo de Hume es ver estas cuestiones desde el punto de vista de la que hoy llamamos «ciencia social»: él trata de dar una explicación científica de estos temas.

ROUSSEAU

ROUSSEAU I

EL CONTRATO SOCIAL: EL PROBLEMA

§1. INTRODUCCIÓN

1. Es una lástima que tengamos que leer a Rousseau traducido:* Pero, pese a lo mucho que se pierde por el camino, aún conservamos parte del maravilloso estilo del autor.[1] Ya mencioné anteriormente que el *Leviatán* de Hobbes es la más grande obra de filosofía política en inglés, o, al menos, así lo considero yo. Tal vez podamos afirmar también que *Del contrato social* es la más grande obra en francés. Y digo «tal vez» porque *Del contrato social* no exhibe en toda su plenitud el alean-

1. En las siguientes lecciones sobre Rousseau, haré referencia a las siguientes ediciones inglesas: Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses,* Roger D. Masters (comp.), Nueva York, St. Martin's Press, 1964, *y On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy,* Roger D. Masters (comp.), Judith R. Masters (trad.), Nueva York, St. Martin's Press, 1978. Las citas en el texto aparecerán abreviadas con las iniciales SD para el *Segundo discurso y* CS para el *Contrato social.* En el primer caso se anotarán los números de página; en el segundo, las referencias incluirán el libro, el capítulo y el parágrafo.

" Las citas en castellano del *Segundo discurso* y del *Contrato social* están tomadas de un volumen donde se recogen tanto el «Contrato social» como los dos «Discursos» de Rousseau: *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* Mauro Armiño (comp. y trad.), Madrid, Alianza, 1998. Las páginas de esta edición aparecen citadas entre corchetes al lado de las de la edición inglesa. *(N. del t.)*

2. A propósito de los riesgos de la traducción, me viene ahora a la memoria que (en 1987, si mal no recuerdo) un comentarista de una televisión moscovita tradujo el título de la canción de John Denver, «Rocky Mountain High», como «Borracho en la montaña». Y cuando el desarrollo de programas de traducción informática bidireccional inglés-ruso-inglés empezó a dar sus primeros pasos, la frase inicial «The spirit is willing but the flesh is weak» («El espíritu está dispuesto, pero la carne es débil») acababa volviendo al inglés convertida en «The wine is good, but the meat stinks» («El vino es bueno, pero la carne es pésima»).

ce del pensamiento de Rousseau como lo hace el *Leviatán* con el de Hobbes. Pero si combinamos el *Contrato social* con el *Segundo discurso* (el titulado *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*) y con el *Emilio* (dedicado a la psicología moral y a la educación que nos convierte en miembros de la sociedad), el comentario anterior parece más claramente acertado. Montesquieu, Tocqueville y Constant son figuras de primera línea y escritores espléndidos, pero la unión de la fuerza literaria con el poder del pensamiento que se observa en Rousseau no tiene parangón.

Hago referencia a esta suma de fuerza literaria y de poder intelectual porque resulta ciertamente impactante. No obstante, cabría preguntarse si la fuerza y el esplendor estilísticos son buenos o malos en una obra filosófica. ¿Suman o restan a la claridad de ideas que un autor espera transmitir? No ahondaré más en esta cuestión salvo para decir que el estilo puede ser un peligro si atrae demasiada atención sobre sí mismo, como hace en el caso de Rousseau. Puede deslumbrarnos y distraernos, y eso puede hacer que no apreciemos las complejidades de un razonamiento tan intrincado como el suyo, que exige de nosotros plena concentración.[3] Digo esto porque creo que las ideas de Rousseau son profundas y coherentes; hay variaciones de ánimo y, sin duda, afloran contradicciones diversas, pero el conjunto de la estructura intelectual cuaja en una concepción unificada.

El mejor estilo filosófico es quizás el que resulta claro y lúcido, y se centra en exponer la idea en sí, sin efectos añadidos, aunque con una cierta gracia y belleza formal de argumentación. Frege y Wittgenstein alcanzan a menudo ese ideal. Pero las más grandes obras de filosofía política en alemán (las de Kant, Hegel y Marx) no están particularmente bien escritas; en realidad, están bastante mal redactadas en muchos pasajes. Nietzsche, por su parte, fue un gran estilista, pero sus obras no pertenecen a la filosofía política, aun cuando sus ideas sin duda influyeron en ella.

2. Es necesario que nos hagamos una idea de las preguntas y los problemas que impulsaron a Rousseau a la hora de escribir el *Contrato social*. Él se interesa por temas más amplios que aquellos de los que se

3. Su maravilloso estilo también es propicio para ser parodiado, como cuando De Maistre, al oír la famosa frase con la que Rousseau abre el capítulo I del libro I de *Del contrato social*, «El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado», replicó: «Pues podría muy bien decirse que: "las ovejas han nacido carnívoras, y por doquiera pacen hierba"». O como se podía leer en una reciente reseña bibliográfica en el *New York Times*: «Los monos han nacido libres, y por doquiera están en zoos».

ocupan Hobbes y Locke. A Hobbes, como vimos, le preocupaba la superación del problema de una guerra civil divisiva, mientras que el tema que motivaba a Locke era la justificación de la resistencia a la Corona desde una constitución mixta. Rousseau, por el contrario, es un crítico de la cultura y la civilización: trata de diagnosticar los que él entiende que son males arraigados de la sociedad contemporánea y retrata los vicios y las miserias que ésta despierta en sus miembros. Aspira a explicar por qué surgen estos males y vicios, y a describir el marco básico de un mundo político y social en el que tales defectos no estuvieran presentes.

Rousseau, al igual que Hume, es de un siglo diferente al de Hobbes y Locke. Representa la generación que rechazó el viejo orden —aunque éste no llegó a ser derrocado en vida del filósofo— y que preparó el camino para la inminente Revolución Francesa. Se cuestionaban las tradiciones establecidas y las ciencias se desarrollaban con rapidez.

Se sabe mucho de la vida de Rousseau porque él mismo escribió tres obras autobiográficas. Nació en 1712 en Ginebra, que por entonces era una ciudad-Estado protestante. Su madre, que era de una familia de la élite académica y social (y cuyos miembros, por lo tanto, eran ciudadanos con derecho a voto), murió poco después del nacimiento de su hijo y Rousseau fue criado y educado durante diez años por su padre, un relojero. En 1722, su padre tuvo que dejar Ginebra tras una pelea y Rousseau se quedó durante dos años con el hermano de su madre, quien lo puso bajo la tutela de un pastor protestante. Sirvió luego como aprendiz en diversos oficios. En 1728, a los 16 años, se fue de la ciudad por su propia cuenta y riesgo, sin dinero, y se las arregló para ganarse la vida por toda Europa ejerciendo como sirviente de varias clases (lacayo, secretario, tutor, profesor de música); en algunos casos, trabajó, vivió y entabló amistad con personas muy influyentes. Nunca dejó de leer y formarse por su cuenta, y aceptó ayuda económica de donde pudiera obtenerla. En 1742, cuando se instaló en París para quedarse hasta 1762, era ya compositor (compuso dos óperas), poeta, dramaturgo, ensayista, filósofo, politólogo, novelista, químico, botánico... un hombre hecho a sí mismo.

Fue a partir de 1749 cuando Rousseau escribió las obras por las que sería luego famoso. *Del contrato social* y *Emilio*, publicadas en 1762, motivaron acciones legales contra Rousseau en Francia y Ginebra por considerarse que eran un ataque contra la religión revelada, y se vio obligado a abandonar París. Rousseau pasó sus últimos años tratando de justificar su obra, y el *Contrato social*, que sería posteriormente citado por Robespierre para justificar la Revolución, no llegó realmente a

ser un libro de lectura generalizada hasta después de 1789, año de la toma de la Bastilla.[4]

3. Un modo de transmitir el alcance del pensamiento de Rousseau es señalando sus diversos escritos e indicando cómo encajan hasta formar un corpus coherente de ideas. El *Segundo discurso,* que cubre el conjunto de la historia humana y el origen de la desigualdad, la opresión política y los vicios sociales, es oscuro y pesimista; el *Contrato social* es más optimista y trata de fijar las bases de un régimen plenamente justo y viable que, al mismo tiempo, sea estable y feliz. En este sentido, se puede considerar una obra realistamente utópica. Por su tema y su objetivo, tal vez sea la menos elocuente y apasionada de las grandes obras de Rousseau.

Podemos dividir los principales escritos del pensador ginebrino en los tres grupos siguientes:

a) En primer lugar, tres obras de crítica histórica y cultural en las que expone cuáles son, a su parecer, los males de la civilización francesa (europea) del siglo xviii, y en las que ofrece un diagnóstico de la causa y el origen de éstos:

1750: *Discurso sobre las ciencias y las artes* (el *Primer discurso)*
1754: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (el *Segundo discurso)*
1758: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*

En estas obras, Rousseau se presenta como un crítico de la Ilustración, de las ideas de progreso de ésta y de los supuestos beneficios para la felicidad humana de los avances en las artes y las ciencias, así como de las posibilidades de mejora social a través de una educación más generalizada. Es apreciable una tendencia conservadora en Rousseau, y sus contemporáneos Diderot, Voltaire y D'Alembert lo consideran diferente a ellos.[5]

b) En segundo lugar, tres obras constructivas en las que Rousseau describe su ideal de sociedad política justa, viable y feliz, y donde considera cómo ésta podría instaurarse y estabilizarse:

4. El material biográfico ha sido tomado, en su mayor parte, de Roger Masters, «Introduction», en Roger Masters (comp.), *On the Social Contract.* Véase también Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754,* Londres, Penguin, 1983.

5. Esta tendencia conservadora queda ilustrada por el contraste existente entre el argumento de la ópera de Rousseau, *Devin du village,* y el de la de Pergolesi, *La serva padrona.* Véase Maurice Cranston, *Jean-Jacques,* pág. 279.

1761: *La nueva Eloísa* (que refleja en gran medida su idilio alpino con Ginebra como democracia rural)

1762: *Del contrato social*

1762: *Emilio*

c) En tercer lugar, tres obras autobiográficas que tuvieron una enorme influencia en la literatura y la sensibilidad del romanticismo:

1766: *Confesiones:* cuya primera parte completó al regresar a Francia tras su estancia en Inglaterra con Hume, *y* cuyo conjunto final se publicó en 1781

1772-1776: «Diálogos»: *Rousseau juez de Jean-Jacques*

1776-1778: *Las ensoñaciones del paseante solitario*

En realidad, estas obras son importantes para entender el énfasis moderno en valores como la integridad y la autenticidad, así como el esfuerzo por comprendernos a nosotros mismos, por superar la alienación, y por vivir según nuestro criterio y no según la opinión de los demás, entre otras muchas cosas. Y ésta es una parte significativa de ciertas justificaciones de la libertad de pensamiento y conciencia, como veremos más adelante en el caso de Mill.

§2. Los estadios de la historia previos a la sociedad política

1. A modo de indicación de los antecedentes del problema que ocupa a Rousseau en el *Contrato social,* comentaré primero el *Segundo discurso.* Rousseau nos cuenta en una de las cuatro cartas autobiográficas que escribió a Malesherbes[6] en 1762 (hay también un relato más breve en sus *Confesiones,* libro 8, 1749 [págs. 327 y sigs. de la trad. inglesa de J. M. Cohen]) que en 1749 experimentó un repentino arrebato de iluminación cuando iba camino de Vincennes (a diez kilómetros de París). Había decidido ir a visitar a Diderot (que se encontraba recluido en la prisión de aquella localidad), pero el trayecto a pie era largo y el día,

6. Malesherbes era el *Directeur* de la oficina de censura del rey, por lo que, por ley, era la autoridad encargada de supervisar el sector editorial y la prensa de toda Francia. Era amigo de los *philosophes,* a quienes ayudó en numerosas ocasiones a burlar el laberinto legal del régimen. Rousseau se llevaba bien con él y, antes de la publicación del *Contrato social,* le escribió cuatro cartas autobiográficas. Véase James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy,* New Haven, Yale University Press, 1984, págs. 76 y sigs.

muy caluroso. Llevaba consigo un ejemplar de *Le Mercure de France* y en él leyó la pregunta propuesta por la Academia de Dijon: «¿El restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres?». Rousseau sintió un vértigo fulminante. Falto de respiración, se dejó caer bajo un árbol, entre sollozos. Según él mismo cuenta:

> Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura; de golpe siento mi espíritu deslumbrado por mil luminarias; multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojaron en un desorden inexpresable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento semejante a la embriaguez. [...] Al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo uno de los árboles E...]. ¡Oh, señor, si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres!' *

Rousseau dijo que ese momento fugaz de ensoñación extática le proporcionó los objetivos para el conjunto de su obra.'

2. Esta cita expresa muy bien el conocido tema central del pensamiento de Rousseau: que el hombre es bueno por naturaleza y sólo por culpa de las instituciones sociales se volvió malo. Pero el significado de ese tema no es evidente. De hecho, es un tanto difícil saber en qué sentido puede Rousseau asegurar algo así, pues parece contradecirse con mucho de lo que él mismo dice en el *Segundo discurso.* Para explicar esta dificultad y cómo podría resolverse, me fijaré en el propio *Discurso.*

Dividida en dos partes de la misma longitud aproximada, esta obra constituye un relato de la historia de la humanidad desde el estadio más temprano del estado de naturaleza hasta el comienzo de la autoridad política y la sociedad civil. Examina los cambios históricos producidos en la cultura y la sociedad y relaciona las hostilidades y los vicios de la civilización con una creciente desigualdad de poder político, de posición social y de riqueza y propiedad.

7. Véase Cranston: *Jean-Jacques: 1712-1754,* pág. 228.

* La traducción castellana está extraída del «Prólogo» de Mauro Armiño a Rousseau, *op. cit.,* págs. 7-8, que, a su vez, él cita de la carta del «12 de enero de 1762» incluida en *Cartas a Malesherbes,* recogidas en Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario,* Madrid, Alianza, 1979, págs. 182-183. *(N. del t.)*

8. Véase Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy,* pág. 5.

Al principio, Rousseau distingue entre la desigualdad natural y la de tipo moral o político. La primera «se halla establecida por la naturaleza y [...] consiste en la diferencia de las edades, de la salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del espíritu, o del alma>>. La segunda, que él denomina en ocasiones desigualdad instituida, está fundada sobre la convención y «se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento» (SD, pág. 101 [pág. 231]). Pero para él es obvio que en la civilización, tal como la vemos en el momento presente, no hay ninguna vinculación esencial entre esas dos desigualdades. No entenderlo así sería como preguntarse «si quienes mandan valen necesariamente más que quienes obedecen, y si la fuerza del cuerpo o del espíritu, la sabiduría o la virtud, se hallan siempre en los mismos individuos proporcionadas al poder o a la riqueza: cuestión buena quizá para ser debatida entre esclavos escuchados por sus amos, pero que no conviene a hombres razonables y libres que buscan la verdad» (SD, págs. 101-102 [pág. 232]). En vez de eso, Rousseau pretende mostrar de dónde procede esta desvinculación (que él entiende que no debería producirse) y cómo es que, tal y como están las cosas ahora, «un niño mande a un anciano, [...] un imbécil guíe a un hombre sabio y [...] un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario» (SD, pág. 181 [pág. 316]).

3. Pues, bien, la idea del estado de naturaleza puede entenderse, al menos, de tres formas distintas:

a) En un sentido jurídico, como una ausencia de autoridad política. Éste es el sentido en el que la entiende Locke. Los individuos están en un estado de naturaleza cuando no están sujetos a ninguna (o a la misma) autoridad política.

b) En un sentido cronológico, como la primera situación histórica de la humanidad, fueran cuales fueran sus características. En el pensamiento de la patrística (el de los primeros padres de la Iglesia), el estado de naturaleza —el de Adán y Eva antes de ser expulsados del Paraíso Terrenal— era un estado de perfección moral (lo que no está claro que sea posible para los seres humanos sin ayuda de la gracia divina) y de racionalidad. También era un estado de igualdad.

c) En un sentido cultural, como un estado primitivo de la cultura, es decir, como un estado en el que las artes y las ciencias —los elementos no políticos de la civilización— apenas habían despegado.

Es evidente que estas formas diferentes de sociedad y cultura no tienen por qué materializarse con la misma rapidez. El período precedente a la instauración de la autoridad política puede ser muy largo, como

parece haber sido para Locke y como Rousseau afirma explícitamente que fue. Y es que Rousseau divide el estado jurídico de naturaleza en cuatro estadios de cultura distintos, cada uno de ellos de duración prolongada. Además, en su terminología (la del *Segundo discurso),* el término «estado de naturaleza» no abarca la fase prepolítica en su totalidad, sino sólo el primero y más temprano de los cuatro estadios culturales.

4. Rousseau no considera ni mucho menos este primer estadio del hombre primitivo como un estadio ideal. Es el tercer estadio, en el que ya se ha producido un desarrollo cultural considerable, el que él concibe como ideal en su *Segundo discurso* y el que lamenta que no se prolongara más en el tiempo. En su argumentación, Rousseau se basa en varios autores previos: su primer estadio está inspirado en Pufendorf; el tercero es similar al estado de naturaleza de Montaigne, y su cuarto estadio —caracterizado por un conflicto y un desorden considerables, y que acaba desembocando en la instauración de la autoridad política bajo el dominio de los dueños de propiedad— se inspira en Hobbes, aunque Rousseau difiere de aquél en aspectos importantes, como menciono más adelante.

La relevancia para nosotros de todo lo anterior es la siguiente: Rousseau pretende afirmar que el hombre es bueno por naturaleza y que son las instituciones sociales las que nos hacen malos. Pero cuando nos fijamos en los detalles de su relato del desarrollo de la cultura y la organización social, y del papel que nuestras diversas facultades desempeñan en ello —en particular, nuestro raciocinio, nuestra imaginación y nuestra conciencia de nosotros mismos—, puede parecernos inevitable que surjan esos males sociales y vicios individuale's que Rousseau tanto deplora.

En el primer estadio, nuestras facultades no están aún desarrolladas. Nos mueven entonces el *amour de soi* (el amor natural por nosotros mismos) y deseos sencillos como las ganas de comer, de cobijarnos, de dormir y de practicar el sexo. Y si bien sentimos conmiseración o *piedad* (SD, págs. 130-134 [págs. 263-267]) por otras personas, la cual es fuente de las virtudes sociales (SD, págs. 131 y sigs. [págs. 264 y sigs.]), este estadio no deja de ser el estadio del bruto, es decir, de un animal perezoso, irreflexivo, pero feliz y bastante inofensivo, no inclinado a infligir daños a otras personas.

Pero aun en ese estadio, los seres humanos se distinguen de otros animales en dos aspectos muy importantes:

En primer lugar, poseen la capacidad del libre albedrío y, por consiguiente, el potencial para actuar a la luz de razones válidas; no están

guiados sólo por los instintos, como les sucede a los animales (SD, págs. 113 y sigs. [págs. 245 y sigs.]).

En segundo lugar, los seres humanos son perfectibles, es decir, que tienen el potencial de mejorarse a sí mismos por medio del desarrollo de sus facultades y de su expresión en la cultura a lo largo del tiempo. Un aspecto de nuestra perfectibilidad, que depende del lenguaje (SD, pág. 124 [pág. 256]), es que somos seres históricos. Esto significa que la perfectibilidad reside tanto en la especie como en el individuo y puede verse en el desarrollo histórico de la civilización. La realización particular de nuestra naturaleza depende de la cultura de la sociedad en la que vivimos. Los animales, sin embargo, llegan a ser todo lo que serán en un número relativamente escaso de meses y son hoy lo mismo que eran miles de años atrás (SD, págs. 114-115 [págs. 246-247]).

5. Sin embargo, cuando nos distinguimos de otros animales a través del desarrollo cultural —gracias a la palabra y a ciertas formas simples de organización social (como las familias y los grupos pequeños)—, de inmediato nos preocupan dos cosas: primero, nuestro bienestar natural y nuestro medio de subsistencia, y, segundo, lo que los demás piensen de nosotros y nuestra posición relativa dentro de nuestro grupo social. Los primeros motivos de preocupación son el objeto del *amour de soi* (el natural «amor de sí mismo» que cada uno siente), que, como se ha señalado más arriba, consiste en el interés por el bien de uno mismo definido por ciertas necesidades naturales comunes al hombre y a otros animales. Los segundos son el objeto del *amour propre* («amor propio»), una forma diferenciada de interés por uno mismo que sólo surge en sociedad: es la preocupación natural de cada uno por asegurarse una posición respecto a otras personas e implica la necesidad de ser aceptado en pie de igualdad con ellas.[9]

Cabe subrayar que el *amour propre* tiene una forma natural asociada a su objeto apropiado o correcto, pero también tiene otra forma antinatural asociada a su objeto pervertido (o antinatural). En su forma natural o apropiada (apropiada para la naturaleza humana, se entiende), el *amour propre* es una necesidad que nos induce a asegurarnos una posición de igualdad junto a las demás personas y una posición en-

9. Mi descripción del concepto de *amour propre* se basa en la de N. J. H. Dent, *Rousseau*, Oxford, Blackwell, 1988, y en la de Frederick Neuhouser, «Freedom, Dependence, and the General Will», *Philosophical Review*, julio de 1993, págs. 376 y sigs. Dent proporciona también una definición en su *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, págs. 33-36. Estoy en deuda con Neuhouser por este argumento sobre la relación entre el *amour propre* y el principio de reciprocidad.

tre nuestros asociados en la que se nos acepte como personas con necesidades y aspiraciones que deben ser tenidas en cuenta sobre la misma base que las de todas las demás. Esto significa que, sobre la base de nuestras necesidades y carencias, podemos formular exigencias que sean refrendadas por otras personas por entender que imponen límites legítimos a su conducta. Esa necesidad y esa solicitud por nuestra parte de la aceptación de otras personas implica que nosotros les demos lo mismo a ellas a cambio. Por lo que, movidos por este *amour propre* natural, estamos dispuestos a conceder la misma posición a otras personas y a reconocer los justos límites que sus necesidades y sus reivindicaciones legítimas imponen sobre nosotros, siempre y cuando —y esto es esencial— nuestra igualdad de estatus esté aceptada y garantizada en el ordenamiento social.

Surge entonces la pregunta de si el *amour propre* —que expresa nuestra naturaleza social— contiene en sí (a modo de disposición natural) un principio de reciprocidad. Yo no lo creo así. El principio de reciprocidad es formulado y captado por la razón, la imaginación y la conciencia, y no por el *amour propre*. Así pues, ese principio no nos es conocido sólo a través del *amour propre* ni tampoco lo seguimos exclusivamente por éste. No obstante, impulsados por el *amour propre,* estamos preparados para aceptar un principio de reciprocidad y actuar conforme a él siempre que nuestra cultura lo ponga a nuestra disposición y nos lo haga inteligible, y siempre que el ordenamiento básico de la sociedad nos asegure una posición de igualdad con otras personas.

Por el contrario, el *amour propre* antinatural o pervertido (traducido a menudo como «vanidad») sale a relucir en vicios como la presunción y la arrogancia, en el deseo de ser superior a los demás, de dominarlos y de ser admirado por ellos. Su objeto antinatural o pervertido es el de ser superior a los demás y mantenerlos en una posición inferior a la nuestra.

Debería mencionar, en cualquier caso, que la primera interpretación del amor propio que he relatado un poco más arriba no goza de amplia aceptación. Está mucho más generalizada la interpretación según la cual, el amor propio no es más que lo que yo he denominado *amour propre* antinatural o pervertido. Nunca se plantea, por ejemplo, si éste incorpora el principio de reciprocidad. Yo, sin embargo, acepto la visión que podríamos llamar *amplia* del *amour propre* por dos razones (aparte de porque la idea principal procede de N. J. H. Dent, cuyo libro y cuyo diccionario recomiendo aquí)»

10. N. J. H. Dent, *Rousseau, y A Rousseau Dictionary.*

La primera razón (y debo confesar que tiene un gran peso para mí) es que Kant refrenda la visión amplia cuando dice en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, libro I, sección I, Ak: VI: pág. 27:

> Las disposiciones para la HUMANIDAD pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* [...]; a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amór a sí mismo procede la inclinación *a procurarse un valor en la opinión de los otros; y* originariamente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad:* no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros. Sobre ello, a saber: sobre los *celos y* la *rivalidad,* pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa. [...] Los vicios que se injertan sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la *cultura,* y en el más alto grado de su malignidad [...], por ejemplo, en la *envidia,* la *ingratitud,* la *alegría del mal ajeno,* etc., son llamados *vicios diabólicos.**

Hasta que no conecté el *Segundo discurso* con estos comentarios de Kant no tuve por fin la sensación de entender lo que ambos decían. El filósofo alemán demuestra en repetidas ocasiones ser el mejor intérprete de Rousseau."

La segunda razón para aceptar la visión amplia del *amour propre* es la necesidad de entender las grandes obras de Rousseau como un conjunto coherente y sistemático. Por motivos que trataré de explicar, la solución al problema humano que Rousseau presenta en el *Contrato social* sólo es congruente con el *Segundo discurso* cuando adoptamos la perspectiva amplia del *amour propre*. Sin ella, el pensamiento de Rousseau deviene aún más tenebrosamente pesimista y la sociedad política dibujada en el *Contrato social* se antoja inalcanzablemente utópica. El motivo es que si el *amour propre* no es, en un primer momento, un deseo simplemente de igualdad (como dice Kant) y si

* Cita tomada de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza, 2001, págs. 44-45. *(N. del t.)*

11. Véase Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau,* Nueva York, Columbia University Press, 1954.

no está preparado (cuando las instituciones de la sociedad le aseguren esa igualdad) para otorgar recíprocamente la misma igualdad a otras personas, ¿qué base psicológica hay en la naturaleza humana (según la concibe Rousseau) que haga posible esa sociedad? ¿Sólo la razón y la conciencia? Con éstas difícilmente puede bastar. El esquema general del pensamiento de Rousseau resultaría así inviable. Sin una visión amplia del *amour propre* estamos condenados a insistir en lo que tantas veces se oye y se lee en referencia a Rousseau: escritor deslumbrante, aunque confuso y incoherente... Bien, pues no se crean tales dislates.

6. Anteriormente he comentado que los males sociales fundados sobre la desigualdad y el *amour propre* antinatural parecen inevitables a simple vista. Esto es así porque están conectados con nuestra razón, nuestra imaginación y nuestra conciencia de nosotros mismos. La reflexión, la razón y la imaginación pueden convertirse en enemigas de la piedad y bloquear las tendencias de ésta que nos impulsan a identificarnos con el sufrimiento de otras personas (SD, págs. 132 y sigs. [págs. 266 y sigs.]). Rousseau dice (SD, pág. 132 [pág. 266]): «Es la razón la que engendra el amor propio, y es la reflexión la que lo fortifica; es ella la que lo separa de cuanto le molesta y aflige; es la filosofía la que lo aísla; por ella es por lo que dice en secreto, ante la visión de un hombre que sufre: perece si quieres, yo estoy a salvo. Sólo los peligros de la sociedad entera turban el sueño tranquilo del filósofo y le arrancan de su lecho. [...] El hombre salvaje no tiene ese admirable talento, y falto de sabiduría y de razón, se le ve siempre entregarse atolondradamente al sentimiento primero de la humanidad». Y añade unas líneas después (SD, pág. 133 [pág. 268]): «Hace mucho tiempo que el género humano no existiría ya si su conservación hubiera dependido solamente de los razonamientos de quienes lo componen».

Aquí Rousseau comenta el efecto del desarrollo de la cultura y la razón sobre el sentimiento de humanidad que mueve a las personas más sencillas. Pero éste es sólo un ejemplo más de una tendencia general por la que los seres humanos evolucionaron:

—desde el primer estadio, el del feliz animal perezoso e irreflexivo, aunque libre y potencialmente perfectible, que vive solo y se mueve únicamente por el *amour de soi* y la piedad; en esa fase no hay problemas morales y las pasiones son pocas y tranquilas (SD, pág. 142 [págs. 277-278]);

—hasta el segundo estadio, el de la sociedad incipiente, un período que abarca siglos y en el transcurso del cual aprendimos a utilizar

las herramientas y las armas más simples, desarrollamos el lenguaje rudimentario, nos unimos en grupos para nuestra protección mutua y desarrollamos la familia permanente con unas instituciones muy limitadas de propiedad; los individuos eran dueños de sus propias armas, cada familia tenía su propio lugar de cobijo; se desarrolló un sentido del yo individual y los sentimientos de preferencia llevaron al amor, a cuya estela nacieron los celos (SD, págs. 142-148 [páginas 278-282]);

— y el tercer estadio, que constituye la fase patriarcal de la sociedad humana, en la que el único gobierno es el de la familia; las personas viven en grupos flexibles de localidades y se procuran la subsistencia con la caza, la pesca y la recolección de aquello que les brinda la abundancia de la naturaleza; hay incluso diversión en reuniones espontáneas para cantar y bailar, por ejemplo; los hombres empiezan a apreciarse mutuamente y de ahí surgen los primeros deberes de la civilización; el aprecio público adquiere valor (SD, pág. 149 [pág. 284]).

Si nos preguntamos por qué se produce cada una de esas transiciones hacia una nueva fase siguiente, Rousseau sugiere que las razones son económicas. Presionadas por el aumento de población, las personas consideraron más eficaz unirse, cazar en grupo e implicarse en diversas actividades cooperativas. Pero en este sencillo mundo pastoral está ya instalado el escenario del *amour propre* exacerbado. La proximidad permanente genera lazos duraderos; empiezan a despertarse los sentimientos del amor y los celos (desconocidos para los seres más simples). Rousseau dice: «Aquel que cantaba o danzaba mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo» (SD, pág. 149 [pág. 284]).

Este estadio tercero o patriarcal, «a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado» (SD, pág. 150 [págs. 284-285]), es el que Rousseau cree que debió de ser el mejor para el hombre. Dice, en concreto:

> Así, aunque los hombres se hubieran vuelto menos pacientes, y aunque la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este período del desarrollo de las facultades humanas, manteniendo un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la impetuosa actividad de nuestro amor propio, debió de ser la época más feliz y más durable. [...] [Ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común no hu-

> biera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo y, en realidad, hacia la decrepitud de la especie. (SD, págs. 150-151 [págs. 285-286].)

Pero este tercer estadio fue abandonado cuando se produjo la transición al cuarto, que fue el primero de desigualdad. Esto sucedió con el desarrollo de la metalurgia y la agricultura, que hizo que las personas necesitaran cada vez más la ayuda de otras y, por lo tanto, acabó provocando la división del trabajo, así como la implantación de la propiedad privada de la tierra y las herramientas, y, por último, la desigualdad entre las personas que, al principio, emanaba directamente de las desigualdades naturales (en fuerza, inteligencia, ingenio, etc.) entre individuos (SD, págs. 151-154 [págs. 286-290]).

Las diferencias naturales entre nosotros forman parte del problema. Y es que Rousseau sugiere que, si los talentos hubieran estado más igualados, habría podido perdurar un cierto estado de felicidad razonable (SD, 154 [pág. 289]). Pero el estadio de la metalurgia y la agricultura evoluciona paulatinamente hasta un estado de desigualdad, en el que hacen acto de aparición la ley, la propiedad y la distinción entre ricos y pobres: «El más fuerte hacía más labor; el más diestro sacaba mejor partido de la suya; el más ingenioso hallaba medios para abreviar el trabajo; [...] trabajando lo mismo, el uno ganaba mucho mientras el otro apenas tenía para vivir (SD, págs. 154-155 [págs. 289-290]).

§3. EL ESTADIO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

1. Para Rousseau, la autoridad política es, en parte, un ardid de los ricos. Es decir, que no fue un producto de la victoria de los más fuertes sobre los más débiles, sino que, más bien, en el fondo, el primer pacto social fue fraudulento: los ricos dominaron y engañaron a los pobres. El mal central fue la desigualdad económica, por la que los ricos se aseguraron sus posesiones y los pobres se quedaron con poco o nada. Pero los pobres, no previendo las consecuencias, estuvieron dispuestos a consentir en tener leyes y autoridad política entendiéndolas como un posible remedio al conflicto y a la inseguridad de una sociedad agrícola sin gobierno (SD, págs. 158 y sigs. [págs. 293 y sigs.]).

La forma establecida de gobierno en un momento dado refleja las mayores o menores desigualdades existentes entre individuos en el momento en que se institucionaliza la autoridad política. Si una persona ocupa un lugar preeminente en poder y riqueza, ésta es la única elegida para la magistratura, y el Estado es una monarquía. Si un número reducido de personas más o menos iguales prevalecen sobre el resto, se da una aristocracia; si las fortunas y los talentos de todas las personas no son demasiado desiguales, hay democracia. En cada caso, la autoridad política añade la desigualdad política a las otras clases de desigualdad ya existentes con anterioridad (SD, págs. 171 y sigs. [págs. 305 y sigs.]).

Las páginas finales del *Segundo discurso* esbozan «el progreso de la desigualdad», como Rousseau lo denomina, a través de tres fases: «El establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer mojón, la institución de la magistratura el segundo, [y] el tercero y último fue el cambio del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que el estado de rico y pobre fue autorizado por la primera época, el de poderoso y débil por la segunda, y por la tercera el de amo y de esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término al que conducen finalmente todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven completamente el gobierno, o lo acercan a la institución legítima» (SD, pág. 172 [pág. 307]).

Se cierra así el círculo: la humanidad empieza en el estado de naturaleza (el primero de los cuatro estadios culturales anteriores a la sociedad civil), en el que todos sus miembros son iguales. Y llega finalmente al estadio máximo de desigualdad, en el que todas las personas vuelven a ser iguales porque no son nada y ya no hay ley salvo la del amo, quien no tiene más regla que sus pasiones: «Las nociones del bien y los principios de la justicia [que surgieron con el pacto que dio origen al gobierno] se desvanecen de nuevo. Aquí es donde todo vuelve a [...] un nuevo estado de naturaleza, diferente de aquel por el que hemos comenzado en que uno era el estado natural en su pureza y este último es el fruto de un exceso de corrupción» (SD, pág. 177 [págs. 313-314]).

2. En el parágrafo final del *Segundo discurso,* Rousseau, refiriéndose a las vanidades, los vicios y las miserias de la civilización contempo-

12. Rousseau rechaza otras formas de origen del gobierno —por conquista, sometimiento a un señor absoluto (lo que Locke llamaba absolutismo monárquico), autoridad paterna, sumisión a la tiranía, etc.— por considerarlas harto improbables (SD, págs. 161-168 [págs. 296-303]).

ránea que acaba de describir, proclama, a modo de conclusión principal suya, que «no radica ahí [en el estado de la sociedad y la cultura anteriormente descrito] el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ella engendra los que sí cambian y alteran todas nuestras inclinaciones naturales» (SD, pág. 180 [pág. 316]). Y añade: «Dedúcese de esta exposición que la desigualdad, que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes» (SD, pág. 180 [pág. 316]).

Podemos afirmar, pues, que, para Rousseau, dos son los procesos relacionados que tienen lugar a lo largo de la historia.

Uno es la realización paulatina de nuestra perfectibilidad, es decir, de nuestra capacidad para ir alcanzando logros y perfeccionamientos progresivos en el arte y la ciencia, y en la invención de instituciones y formas culturales a lo largo del tiempo.

El otro proceso es nuestra alienación creciente con respecto a las demás personas en una sociedad dividida por desigualdades en aumento. Éstas estimulan en nosotros los vicios del *amour propre* exacerbado, los vicios del orgullo y la vanidad unidos a la voluntad de dominio, y conducen a una adulación y un servilismo extendidos entre los órdenes inferiores. Estos dos procesos combinados hacen posible el dominio del poder político arbitrario y mantienen a la inmensa mayoría en una dependencia servil de los ricos y los poderosos (SD, pág.175 [pág. 3111).

14. RELEVANCIA DE CARA AL CONTRATO SOCIAL

1. Es extraño, como aquí he sugerido, que Rousseau diga que el hombre es bueno por naturaleza y que a través de las instituciones sociales nos hemos vuelto malos. Y es que, como hemos visto, los seres humanos primitivos son, según él, unos brutos indolentes e irreflexivos, aunque felices, que, por lo que parece, se tornan cada vez más presuntuosos y dominantes, y se empeñan en tratar con prepotencia a quienes tienen menos que ellos, o bien se rebajan al servilismo y la obsequiosidad más viles ante quienes tienen más» Nuestra razón amplía y multi-

13. Como comentó con crueldad Kant en una ocasión a propósito de sus compatriotas prusianos, burlándose de todos sus títulos: «Les sucede muy a menudo que no saben si poner su empeño en dominar o postrarse humillados».

plica sin límite nuestros deseos, y como cada vez vivimos más pendientes de la opinión de los demás, nuestras diferencias naturales son motivo de vanidad y vergüenza. ¿Por qué no decir, entonces, que la naturaleza humana es mala desde su raíz y que la vida social no hace más que sacar a relucir lo mala que es en realidad esa naturaleza nuestra? Sí, somos perfectibles: nuestras potencialidades pueden ser desarrolladas por medio de la cultura a lo largo del tiempo sin límite aparente, y las instituciones que preservan esos logros pueden ser debidamente apreciadas y mantenidas. Pero si somos perfectibles a costa de caer en el vicio y el sufrimiento, ¿cómo es posible que sea buena nuestra naturaleza?

Hay, al menos, en mi opinión, dos motivos por los que Rousseau quiere decir que nuestra naturaleza es buena.[14] Uno es su rechazo de ciertos aspectos de la ortodoxia cristiana y, en particular, de la doctrina agustiniana del pecado original. Una de las maneras de enfocar la esclavitud y la propiedad privada que tenían los padres de la patrística era afirmando que Dios refrendaba tales instituciones por tratarse de remedios a nuestra propensión a pecar. Esta propensión se inició con la expulsión de Adán y Eva del Edén, y está ahora integrada en nuestra naturaleza pecaminosa. Su efecto sólo puede ser atenuado por la gracia de Dios; la función de la ley y las instituciones sociales es simplemente la de contenerla.

Como réplica a esta doctrina agustiniana, Rousseau desea afirmar todo lo contrario: que la esclavitud y la propiedad privada son fenómenos históricos, producto de cambios graduales en las propensiones humanas bajo la influencia de unas prácticas sociales y unas condiciones determinadas. Esta larga evolución siguió un camino concreto. Para Rousseau es imprescindible mostrar que esa evolución podría haber sido distinta: se refiere, en concreto, a diversos accidentes y a combinaciones casuales de causas exógenas (SD, pág. 140 [pág. 275]), en lo que entiendo que es su forma de decirnos que no era algo inevitable.[15]

2. Hay un segundo enfoque contra el que también se dirige Rousseau: el de Hobbes. El filósofo ginebrino dice que los vicios del orgullo, la vanidad, etc., que (según él interpreta a Hobbes) caracterizan el

14. No perdamos de vista que Rousseau es muy cuidadoso con su *forma* de aclarar estos motivos, como se puede apreciar en sus comentarios sobre metodología en el SD, 103, 105 y 180 [págs. 232-235 y 315-316].

15. Véanse en el apéndice A, al final de esta lección, unos comentarios adicionales sobre la doctrina cristiana del pecado original extraídos de las notas de clase de Rawls para 1981. (*N. del e.*)

estado de naturaleza hobbesiano no son naturales en el hombre (SD, págs. 128 y sigs. [págs. 261 y sigs.]). Estos vicios y el sufrimiento que provocan son el resultado de un *amour propre* antinatural o pervertido. Son el producto de un recorrido particular de la historia. Lo que sí es natural en nosotros —nuestro *amour propre* (tal como vimos anteriormente)— es un interés profundo por gozar de una posición social segura con respecto a otras personas, pero consecuente con el reconocimiento mutuo *y* la reciprocidad. Es algo muy diferente, pues, de la vanidad, del orgullo y de la voluntad de dominio. La naturaleza humana según Hobbes la dibuja sólo aparece en la fase final de la cultura de Rousseau (el estado de naturaleza en el sentido jurídico de Locke). Recordemos que este estadio no emerge como tal hasta que no se desarrollan:

a) la metalurgia y la agricultura;

b) amplias desigualdades de propiedad privada (incluida la propiedad de la tierra);

c) la división del trabajo, por la que algunos pasan a estar bajo la dirección de otros, de modo que dependen de ellos, y

d) el agrandamiento de estas desigualdades a causa de las diferencias en dones naturales entre las personas cuando tales dones son entrenados y cultivados, y algunos lo son más que los del resto.

Son estos elementos los que, en ausencia de un compromiso institucional público y eficaz con el mantenimiento de la igualdad, inducen a las personas a considerar sus relaciones como antagónicas. Pasan a ver la sociedad como una rivalidad, como una rebatiña competitiva de todos contra todos. A juicio de Rousseau, Hobbes describe a unas personas cuyo carácter y cuyos objetivos han sido ya moldeados por estas condiciones sociales.

Otro punto en contra de Hobbes, según la lectura que de él hace Rousseau, es que el estado de guerra presentado por el autor inglés depende de pasiones como el orgullo y la vanidad. Pero para Rousseau, estas pasiones presuponen la existencia de un cierto desarrollo cultural e intelectual, el cual, a su vez, presupone la presencia de ciertas instituciones sociales. En Rousseau, el hombre primitivo no era capaz de caer en el orgullo, la val-ni ningún otro de los vicios de la civilización. Sólo el *amour de soi* (que se evidencia en deseos tales como el hambre, la sed y el sueño [SD, pág. 116 (pág. 248)]) y la piedad son, en este sentido, naturales para Rousseau. La vanidad y el orgullo, y los vicios del *amour propre* exacerbado, no estaban presentes en esos primeros estadios, y no lo estuvieron hasta mucho más tarde.

3. El *Segundo discurso* es una de las obras más pesimistas de Rousseau. Para cuando escribió *Del contrato social* (más o menos por las mismas fechas en las que escribió la carta a Malesherbes citada anteriormente), había dejado de pensar en la existencia de una época pasada ideal y había centrado sus miras en el futuro o, tal vez, mejor aún, en lo que es posible. Por entonces creía ya que es, cuando menos, factible describir una forma legítima de gobierno, dotada de un sistema de instituciones que, con el concurso de la fortuna, sea razonablemente justo, feliz y estable. Sus miembros estarían libres de los más graves vicios del *amour propre* exacerbado, como la vanidad y la pretenciosidad, la insinceridad y la codicia. No estamos condenados a ser cada vez peores: existe la posibilidad de que mejoremos.

No obstante, si los que se exponen en el *Contrato social* son los principios del derecho político para una sociedad justa, viable y estable, lo cierto es que no nos dejan un gran margen de acción. La creencia de Rousseau en la bondad de la naturaleza humana y en que son las instituciones sociales las que nos hacen malos se sintetiza en estas dos proposiciones:

a) Las instituciones sociales y las condiciones de la vida social ejercen una influencia predominante a la hora de determinar qué propensiones humanas se acaban desarrollando y manifestando a lo largo del tiempo. Cuando se materializan, algunas de estas propensiones son buenas y otras son malas.

b) Existe, al menos, un orden razonablemente viable de instituciones políticas legítimas que satisface los principios del derecho político y lo que la estabilidad institucional y la felicidad humana prescriben.

Así pues, que nuestra naturaleza es buena significa que permite un orden de instituciones políticas justas, estables y felices. El cómo es esa sociedad y el cómo podría surgir son las preguntas a las que Rousseau responde en el *Contrato social*. El sentido de la genealogía del vicio que Rousseau refiere en el *Segundo discurso* estriba en mostrar que no tenemos por qué rechazar la noción de nuestra bondad natural. La razón por él dada es que el ideal de cooperación social (que encontramos en el *Contrato social*) es compatible con nuestra naturaleza si la idea de la bondad natural es cierta. Aunque el *Contrato social* modifica un tanto el pesimismo del *Segundo discurso*, esta obra anterior proporciona el trasfondo del problema que Rousseau aborda en aquel otro libro ulterior.

Concluimos, pues, que la naturaleza humana es buena porque los ordenamientos políticos y sociales justos y estables son, al menos, posibles. El remedio a nuestros problemas consiste en un mundo social

ordenado adecuadamente para que sea coherente con nuestra verdadera naturaleza y con el estado natural de nuestro *amour propre*. De ahí el parágrafo inicial del libro I del *Contrato social*: «Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas» [pág. 25].

4. Surge entonces una pregunta: ¿cuán buena cree él que es la naturaleza humana en realidad? A efectos de la formulación y la respuesta de esta pregunta, asumo que la naturaleza humana puede ser representada por los principios más fundamentales de la psicología humana, incluidos los principios de toda clase de aprendizajes. Tenemos una noción correcta de estos principios cuando, sumados a los principios de la sociología política de sentido común, podemos dar, al menos, una descripción verosímil de los diferentes tipos de virtudes, vicios, metas, aspiraciones, fines últimos, deseos y otros muchos aspectos (del tipo de carácter, en definitiva) que llegamos a tener dependiendo de las diferentes condiciones sociales e históricas. Los principios de la naturaleza humana son como una función: dadas unas condiciones sociales e históricas, éstas asignan los tipos de carácter que se desarrollarán y se adquirirán en sociedad.

Si aceptamos esta definición, que la naturaleza humana sea buena o no dependerá, al parecer, de dos cosas:

a) de la amplitud y la variedad de condiciones históricas en las que puede hacerse realidad la sociedad del *Contrato social*, y

b) de si es posible alcanzar tales condiciones desde la mayoría (o desde muchas) de las otras diferentes condiciones.

Supongamos que no podemos alcanzar las condiciones necesarias para una sociedad justa, feliz y estable desde allí donde nos encontramos en un momento dado: eso significará que hemos avanzado hasta tal punto por la senda del vicio y la corrupción que no podemos cooperar para resolver nuestros problemas. Una lástima. Pero supongamos, además, que no pudiéramos hacerlo en la mayoría de condiciones que más probabilidades tienen de haber surgido de nuestra larga historia: en ese caso, el *Contrato social* apenas atenuaría el pesimismo del *Segundo discurso*.

Masters, en su introducción a su nueva edición (en inglés) del *Segundo discurso*, dice lo siguiente: «Rousseau parece haber sido prácticamente el único de su siglo en concebir el género humano como una

especie animal cuya naturaleza define un modo de vida bueno y sano, pero cuya evolución le ha hecho inaccesible (al menos, para la mayoría de personas que viven en sociedades civilizadas) una vida que era buena por naturaleza».

Yo coincido con esa apreciación y nada de lo que aquí he dicho la contradice. Encaja además con la relación que he sugerido que existe entre el *Segundo discurso* y el *Contrato social*: que este último explica cómo organizar las instituciones de un mundo social para que los vicios y las miserias descritos en el primer libro (y que vemos ahora en casi todas las edades y en nuestra cultura y civilización) no lleguen a surgir.

La respuesta de Rousseau es: debemos organizar nuestras instituciones políticas y sociales conforme a los términos de cooperación expresados por el contrato social (CS, 1.6). Serán esos términos los que, una vez materializados de forma efectiva, garanticen que esas instituciones nos procuren nuestra libertad moral, nuestra igualdad política y social, y nuestra independencia. También harán posible nuestra libertad civil e impedirán las hostilidades y los vicios que, en cualquier otro escenario, nos azotan.

ROUSSEAU, LECCIÓN I (1981): APÉNDICE A

Rousseau: La doctrina de la bondad natural de la naturaleza humana

§1. EN CONTRA DEL PECADO ORIGINAL

Empecemos contrastando la visión de Rousseau con la doctrina ortodoxa del pecado original, que consta de las siguientes partes: a) La primera pareja humana, Adán y Eva, gozaban de la perfección natural original. b) El pecado que cometieron fue sólo culpa suya, un acto de su libre albedrío a partir de una naturaleza sin defecto. c) Lo motivaron el orgullo y la terquedad. d) El castigo y la corrupción de su pecado se hacen manifiestos en la concupiscencia y se propagan por el acto sexual. e) Todos nosotros somos actualmente corresponsables y partícipes de su pecado, por lo que f) nuestra naturaleza está ahora marcada y sujeta a la muerte y el sufrimiento, de los que g) sólo podemos escapar por medio de la gracia divina.

Teniendo estos puntos en cuenta, reparemos en el hecho de que Rousseau los rechaza uno por uno: a) El estado natural (Estado de Naturaleza) no se caracteriza por la perfección natural, sino que es un es-

tado primitivo en el que tanto nuestras potencialidades de perfección como nuestra razón y nuestras sensibilidades morales están por desarrollar. Todas ellas sólo se van realizando en la vida en sociedad a través de múltiples cambios a lo largo del tiempo. b) El sufrimiento humano, los vicios presentes y los valores falsos no tienen su origen en unas elecciones libres, sino que son consecuencia de accidentes históricos desafortunados y de tendencias sociales. c) Rousseau niega que la primera pareja humana pudiera haber actuado guiada por el orgullo y la obstinación, pues éstas son motivaciones que sólo hallamos posteriormente en la vida en sociedad. d) El vicio y los falsos valores son propagados por las instituciones sociales en función de cómo van respondiendo a ellas las sucesivas generaciones. e) La salida a todo esto está en nuestras manos.

La explicación que da Rousseau del desarrollo histórico y social es laica y naturalista, como lo fueron las de otros autores de la Ilustración: Diderot, Condorcet, D'Alembert, etc. (Comparen su versión con la de Hume.)

§2. ROUSSEAU CONTRA HOBBES. SIGNIFICADO ADICIONAL DE LA BONDAD NATURAL: COMO PREMISA DE LA TEORÍA SOCIAL

Aunque Rousseau rechaza el pecado original (como también lo hicieran Hume y otros muchos con bastante vehemencia), también desestima varios elementos de la visión de Hobbes. Concretamente, él creía (correctamente o no) que Hobbes tenía el orgullo, la vanidad y la voluntad de dominio por los impulsos básicos y originales (es decir, por los principios psicológicos) de la naturaleza humana, lo que explicaría en parte por qué el Estado de Naturaleza es un Estado de Guerra. Rousseau niega que lo sean y atribuye estas propensiones a la sociedad. En el primitivo estado de naturaleza, las personas se mueven únicamente por sus necesidades naturales, guiadas por su amor propio (en forma de *amour de soi)* y restringidas por la piedad natural.

Rousseau también discrepaba de Hobbes porque, para éste, las formas ostensibles de conmiseración y de otros sentimientos por el estilo eran reducibles al amor propio. Rousseau sostiene que la piedad y el amor propio son cosas distintas, y que, de hecho, cuando el amor propio actúa guiado por la razón y moderado por la conmiseración, constituye —con unas condiciones sociales y unas modalidades de educación apropiadas— la base psicológica de la conducta humanitaria y moral.

§3. LAS POSIBILIDADES DE UNA SOCIEDAD BIEN REGULADA

Preguntémonos ahora cuál es el sentido de todas estas disputas acerca de una naturaleza humana original y de las propensiones de ésta. Todo el mundo está de acuerdo, digámoslo así, en que, tal como son las personas, a muchas las mueve el orgullo, la vanidad y la voluntad de dominio, al menos, en ciertas ocasiones (suficientes personas y ocasiones como para que éste sea un factor político de importancia). ¿Qué diferencia supone que estas propensiones sean originales o derivadas? ¿Y

Parte 1ª Introducción 1.1	Parte 2ª
1) 1.2-1.5 Rebate falsas caracterizaciones de la autoridad política basadas en diversos tipos de [desigualdad], incluida la fuerza	1) 3.1-3.9 Analiza el gobierno como ente subordinado al Soberano, como ejecutor de las leyes del Soberano, como agente suyo
2) 1.6-1.9 Expone la explicación correcta de la autoridad política legítima 2.1-2.6 Analiza el Soberano y la fuente de la ley	2) 3.10-3.18 Analiza qué se puede hacer para evitar que el gobierno usurpe la autoridad del Soberano: el Soberano es la asamblea del pueblo 4.1-4.4 Analiza cómo ordenar la voluntad general mediante la celebración de asambleas populares para que éstas expresen del mejor modo posible la voluntad general y para que preserven la libertad y la igualdad
3) 2.7-2.12 El legislador y el problema de la estabilidad	3) 4.5-4.8 Instituciones de estabilidad: dictadura, censura, religión civil Conclusión 4.9

FIGURA 5. Esquema del *Contrato social.* Adaptado del análisis de Hilail Gildin en *Rousseau's Social Contract,* Chicago, University of Chicago Press, 1983, págs. 12-17

sabemos lo que queremos decir cuando hacemos esa distinción? ¿Podríamos distinguir cuál de esas opciones es cierta fijándonos en un comportamiento real?

Lo que se trata de dirimir en este debate podría plantearse del modo siguiente: Supongamos que asumimos (como hicieron Rousseau y los ilustrados) que los seres humanos y sus fines son las unidades básicas de deliberación y acción, así como de responsabilidad (apropiadamente entendida), de manera que nuestros actos son, colectivamente concebidos, una de las principales causas del cambio histórico y social. Entonces, tener una teoría social es tener, entre otras cosas, una teoría sobre esas unidades de deliberación y acción, y una teoría así debe atribuir a dichas unidades ciertos principios originales que especifiquen cómo actúan en función de diversas condiciones sociales.

Así pues, lo que realmente se dirime en estas disputas sobre una posible naturaleza humana original es la posibilidad de cambio social fundamental y la sensatez o la imprudencia de adoptar un medio u otro para obtener dicho cambio, en vista de nuestra situación histórica y social presente. A menos que pretendamos actuar a oscuras, debemos ser capaces de explicar cómo funciona una sociedad libre, humanitaria y bien regulada, y qué aspecto podría tener, así como por qué será estable y factible en presencia de un determinado sistema educativo y si se dan las condiciones de fondo necesarias. También debemos preguntarnos si podemos alcanzar esa sociedad desde donde estamos ahora sin recurrir a medios que hagan que acaben predominando en nosotros unas características psicológicas que, por sí solas, conviertan en imposible la sociedad pretendida.

En el *Emilio,* Rousseau analiza la teoría psicológica que, a su juicio, hace posible (y estable) la existencia de una sociedad bien regulada. Para que se dé ésta, es necesario que toda autoridad coercitiva (pública o no) se base en principios que las personas puedan otorgarse a sí mismas como personas morales libres, y que excluyen la dependencia personal.

ROUSSEAU: APÉNDICE B

Comentarios sobre la figura 5:

1. Dejando a un lado los capítulos 1.1 y 4.9 (el primero y el último del *Contrato social),* cada libro se subdivide en dos partes de igual número de capítulos.

2. Sólo a partir de los capítulos comprendidos entre el 3.10 y el 3.18 (en la 2ª parte de la parte II) se hace evidente que el Soberano debe ser una asamblea fija (no sólo extraordinaria) del pueblo y que ésta debe reunirse de forma periódica (véase 3.13.1).

Lista de obras de Rousseau

1750	*Discours sur les sciences et les arts* («Primer discurso», escrito en 1749)
1752	*Le devin de village* (ópera)
1755	*Discours sur ¡'origine de l'inégalité* («Segundo discurso»)
	«Economie politique» (artículo en la *Encyclopédie* de Diderot
1756	*«Lettre sur la Providence»* (réplica al *«Poéme sur le désastre de Lisbonne»* . de Voltaire)
1758	*Lettre a M. d'Alembert sur les spectacles*
1761	*La nouvelle Héloise*
1762	Cuatro cartas autobiográficas a Malesherbes
	Émile
	Contrat social
	«Lettre á Christophe de Beaumont» (réplica a los comentarios del arzobispo de París a propósito del *Emile)*
1764	*Lettres écrites de la montagne* (réplica a las *Letres écrites de la campagne,* de J. R. Tronchin)
1765	*Projet de constitution pour la Corse*
1766	*Confessions* (la primera parte, finalizada a su regreso a Francia), publicadas en 1781
1772	*Considérations sur le gouvernement de Pologne*
1772-1776	*Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*
1776-1778	*Le réveries du promeneur solitaire*

Bibliografía

Cassirer, Ernst, *The Question of Jean-Jacques Rousseau,* Nueva York, Columbia University Press, 1954.

Cohen, Joshua, «Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy», *Philosophy and Public Affairs,* verano de 1986.

Cranston, Maurice, «Introduction», en Rousseau, *Social Contract,* Pen-

guin, 1968, págs. 9-25 (introducción crítica) y 25-43 (introducción biográfica), y *The Ea/ 1y Life and Works of Jean-Jacques Rousseau, 1712-1754,* Nueva York, Penguin, 1983.

Dent, N. J. H., *Rousseau,* Oxford, Blackwell, 1988, y A *Rousseau Dictionary,* Oxford, Blackwell, 1992.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation,* 2 vols., Knopf, 1969; sobre Rousseau, págs. 529-552 (y sobre *La nouvelle Héloike,* págs. 240 y sigs.).

Gildin, Hilail, *Rousseau's Social Contract,* Chicago, 1983.

Green, E C., *Jean-Jacques Rousseau: A Study of His Life and Writings,* Cambridge, 1955.

Grimsley, Ronald, *The Philosophy of Rousseau,* Oxford, 1973 (trad. cast.: *La filosofía de Rousseau,* Madrid, Alianza, 1977).

Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas,* Johns Hopkins, 1948. Contiene «The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality».

Masters, Roger, *Rousseau,* Princeton, 1968.

Miller, James, *Rousseau: Dreamer of Democracy,* Yale, 1984.

Neuhouser, Frederick, «Freedom, Dependence, and the General Will», *Philosophical Review,* julio de 1993.

Shklar, J. N., *Men and Citizens* , Cambridge University Press, 1969.

ROUSSEAU II

EL CONTRATO SOCIAL: LOS SUPUESTOS Y LA VOLUNTAD GENERAL (I)

§1. INTRODUCCIÓN

1. En la anterior lección, intentamos hacernos una idea de las cuestiones y los problemas que motivaron a Rousseau a la hora de escribir el *Contrato social*. Dije que le interesan temas más amplios que a Hobbes o a Locke: Hobbes estaba preocupado por vencer el problema de las guerras civiles divisivas y Locke quería hallar una justificación a la resistencia a la Corona al amparo de una constitución mixta. Rousseau, sin embargo, es un crítico de la cultura y la civilización: en el *Segundo discurso* formula un diagnóstico de los que considera males arraigados de la sociedad y describe los vicios y las miserias que tales males suscitan en los miembros de ésta. Aspira a explicar por qué se producen esos males y vicios, y pretende también describir en el *Contrato social* el marco básico de un mundo político y social en el que aquéllos no estuvieran presentes.

El *Contrato social* esboza los principios del derecho político* que deben plasmarse en las instituciones para que tengamos una sociedad justa y viable, estable y razonablemente feliz. Ya he sugerido que cuando Rousseau afirma que la naturaleza humana es buena y que es a través de las instituciones sociales que nos volvemos malos, podemos entender que formula las siguientes dos proposiciones:

Primero, que las instituciones sociales y las condiciones de la vida social ejercen una influencia predominante a la hora de determinar

* Nótese que Rawls (como, en general, las traducciones inglesas del *Contrato social*) prefiere «*political right*» a «*political law*» como traducción del original francés «*droit politique*», con lo que se centra más en el aspecto ético (el de «lo correcto») que en el meramente jurídico. En estas lecciones sobre Rousseau se respeta el vocablo «derecho» por ser el habitualmente empleado en las versiones castellanas de la obra del pensador ginebrino. (*N. del t.*)

qué propensiones humanas se acaban desarrollando y plasmando a lo largo del tiempo. Algunas de estas propensiones son buenas y otras son malas. Que sean unas y no otras las favorecidas y las que se materializan depende de las condiciones sociales.

Segundo, que existe, un orden posible y razonablemente viable de instituciones políticas legítimas que satisface los principios del derecho político y lo que la estabilidad institucional y la felicidad humana prescriben. Por tanto, nuestra naturaleza es buena porque permite ese mundo social.

2. Volvamos de nuevo sobre el parágrafo inicial de la introducción al libro I del *Contrato social*: «Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas» [pág. 25]. Que Rousseau entiende que su razonamiento es realista y enfocado hacia lo que es posible se evidencia cuando afirma que pretende tomar a los seres humanos tal como son y a las leyes tal como pueden ser. Para garantizar la estabilidad y la felicidad, debe encontrarse un cierto encaje entre lo que permite el derecho y lo que prescribe el interés. De otro modo, lo justo y lo útil colisionarán y no será posible un régimen estable y legítimo.

Puede apreciarse la existencia de una ambigüedad en Rousseau cuando dice que quiere tomar a los seres humanos tal como son. Seguramente, no se refiere a las personas tal como las ve en el momento presente, con todos los vicios y los malos hábitos de una civilización corrupta (que él mismo describe en el *Segundo discurso*), sino más bien a los seres humanos tal como son según los principios y las propensiones básicas de la naturaleza humana. Estos principios y propensiones son aquéllos en referencia a los cuales podemos explicar los diversos tipos de virtudes, vicios, metas, aspiraciones, fines últimos y deseos (en definitiva, los tipos de carácter), que tienen las personas según las condiciones sociales. Entre estos principios y propensiones se incluyen la capacidad del libre albedrío (es decir, de identificar razones válidas y de actuar a la luz de las mismas) y de la perfectibilidad (el potencial de mejorarnos a nosotros mismos a través del desarrollo histórico de nuestras facultades por medio de la cultura). Los aspectos psicológicos básicos de nuestra naturaleza incluyen también el *amour de soi* y el *amour propre*, entendido este último en su visión amplia, tal como hizo Kant.

3. A la hora de analizar cualquier concepción política utilizando la concepción rousseauniana del derecho y la justicia, cuatro son las preguntas entre las que debemos distinguir:

(1) ¿Cuáles indica esa concepción que son los principios razonables o verdaderos de justicia y derecho políticos, y cómo se mide la corrección de estos principios?

(2) ¿Cuáles son las instituciones políticas y sociales viables y practicables que realizan más eficazmente esos principios y mantienen la estabilidad de la sociedad a lo largo del tiempo?

(3) ¿A través de qué vías aprenden las personas principios del derecho y adquieren la motivación para actuar conforme a ellos y para afirmar la concepción política a la que éstos corresponden?

(4) ¿Cómo podría surgir una sociedad que haga realidad esos principios de derecho y justicia, y cómo ha surgido en casos reales, si es que ha habido alguno?

Yo abordaré aquí la idea del pacto social entendiendo que éste responde a las dos primeras preguntas. Para analizar ese concepto, partiré de un hipotético Estado estable ya existente en el que la sociedad del pacto social está plenamente realizada y en equilibrio. Sus instituciones sociales y sus leyes pueden cambiar de vez en cuando, pero su estructura básica nunca deja de ser correcta y justa. Nos hacemos entonces la primera pregunta: ¿cuáles deben ser los principios del derecho (de lo correcto) en esta sociedad? La respuesta, en una frase, es: aquellos que plasman los términos del pacto social. Profundizaremos un poco en esta frase algo más adelante.

A partir de ahí, cabe hacerse la segunda pregunta: ¿qué instituciones políticas y sociales son las que realizan esos principios más eficazmente y mantienen estable la sociedad a lo largo del tiempo? La respuesta es: ciertos aspectos generales de la estructura básica de la sociedad política necesarios para cumplir con los términos del pacto social. Veremos un ejemplo en la manera en que la estructura básica logra satisfacer tres aspectos básicos de igualdad, a saber: cómo sostiene una igualdad de estatus y de respeto para todos los ciudadanos, cómo hace realidad un Estado de derecho aplicable a todos y emanado de todos, y cómo garantiza una igualdad material suficientemente igualitaria.[1] Debemos explicar lo que significa todo esto.

Las otras dos preguntas —la tercera, referida a la psicología moral, y la cuarta, acerca de los orígenes históricos— las dejaré a un lado para la lección siguiente.

1. Frederick Neuhouser, en su «Freedom, Dependence, and the General Will», cita estos tres aspectos de igualdad. Véanse págs. 386-391.

§2. El pacto social

1. Pasemos a la idea del pacto social, que, según Rousseau, es el acto por el que unas personas se convierten en un pueblo (CS, 1.5.2). Posteriormente, relacionaré esta idea con la de la voluntad general (y los diversos conceptos que la acompañan, como los del bien y el interés comunes), así como con las de la soberanía y las leyes políticas fundamentales. Pero antes de eso, podemos ver que, en los capítulos 2-5 del libro I de *Del contrato social,* Rousseau argumenta a partir de casos (al igual que Locke) que la autoridad política debe fundarse sobre un pacto social. Paralelamente, defiende que el derecho político debe estar basado en la convención y que ni la autoridad paterna, ni el derecho del más fuerte, ni el derecho del vencedor en una guerra, pueden ser suficientes para que alguien se arrogue el derecho de la autoridad política. Como reza el título del capítulo 5, «siempre hay que remontarse a una primera convención»: un pacto social.

En esa argumentación por casos se halla implícita la idea de que, siendo todas las personas —como decía Locke— reyes por igual (*Segundo ensayo,* ¶123), sólo nos hallamos vinculadas por una autoridad política si ésta ha surgido (o podría haber surgido) de nuestro consentimiento como individuos libres, iguales, razonables y racionales. Cada una de las bases alternativas de autoridad que examina Rousseau, resultan depender de que obviemos una o más de las tres condiciones esenciales que debemos cumplir para otorgar un consentimiento vinculante: es decir, que carezcamos, o bien de la capacidad, o bien de la oportunidad, o bien de la voluntad adecuada que el consentimiento vinculante exige. Por ejemplo, tal como Rousseau explica en el *Contrato social*:

a) Los menores, que aún no han alcanzado la edad de razón, no son todavía plenamente razonables y racionales, por lo que sus padres o tutores deben actuar en su nombre hasta que alcanzan la mayoría de edad (CS, 1.2.1 y sigs.).

b) Los súbditos derrotados por el vencedor de una guerra no tienen la oportunidad de dar su libre consentimiento; pero incluso si, en esas circunstancias, se dan las señales externas de consentimiento, éstas son forzadas y no pueden ser vinculantes. El instinto de supervivencia es el que ha movido a esas personas a obedecer y podrán volver a hacer lo que les plazca cuando el vencedor pierda poder. Es absurdo pensar que el derecho empieza y cesa al tiempo que la fuerza (CS, 1.3).

c) Los esclavos «lo pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de salir de ellas» (CS, 1.2.8 [pág. 28]), y, por lo tanto, no pueden ni quieren

dar su libre consentimiento. Pero las personas no son esclavas por naturaleza: es el sometimiento a la fuerza el que convierte en esclavo a un hombre, y es la falta de voluntad (la cobardía) producto de la esclavitud la que tiene encadenado al esclavo (CS, 1.4).

2. Pasemos ahora a nuestro tema principal: el pacto social tal como Rousseau lo enuncia en CS, 1.6. Este pacto especifica los términos de la cooperación social que han de reflejarse en las instituciones políticas y sociales. A la hora de exponer su versión del pacto social, voy a entender que, en ella, Rousseau parte de cuatro supuestos.[2] Éstos se hallan implícitos en su forma de exponer los rasgos generales del pacto y las condiciones en las que descansa.

Primer supuesto: quienes cooperan aspiran a promover sus intereses fundamentales (su *bien* razonable y racional, según su propio criterio). Dos de estos intereses se relacionan con el amor propio en sus dos formas naturales correctas: el *amour de soi* y el *amour propre*.

Como *amour de soi* (amor de sí mismo), el amor propio no sólo se interesa por los medios para obtener varias clases de bienestar, sino también por desarrollar y ejercer los dos potencialidades de las que los seres humanos disponen en el estado de naturaleza y que otros animales no tienen. Una de ellas es la capacidad de tener libre albedrío y, con ella, la capacidad de actuar a la luz de razones válidas (SD, págs. 113 y sigs. [págs. 245 y sigs.]); la otra es la capacidad de perfectibilidad y de automejora por medio del desarrollo de nuestras facultades y a través de nuestra participación en la cultura a medida que ésta evoluciona con el tiempo (SD, págs. 114 y sigs. [pág. 246 y sigs.]).

A éstas añadiríamos nuestra capacidad de pensamiento intelectual (no reducido a simples imágenes) (SD, págs. 119-126 [págs. 251-258]), nuestra capacidad para tener actitudes y emociones morales (SD, págs. 134-137 [págs. 267-270]), y nuestra capacidad para identificarnos con otras personas (piedad y conmiseración adecuadas a las circunstancias) (SD, págs. 131 y sigs. [págs. 264 y sigs.]).

Si recordamos lo que dije en la anterior lección, el amor propio —entendido como forma correcta de *amour propre*— es la necesidad que tenemos de ser reconocidos por otras personas como poseedores de una posición (o estatus) segura como miembro de nuestro grupo social en pie de igualdad con el resto de miembros. Esta posición signifi-

2. Estos supuestos están inspirados en Joshua Cohen, «Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy», *Philosophy and Public Affairs*, verano de 1986, págs. 276-279.

ca que, sobre la base de nuestras necesidades y carencias, los demás entienden que tenemos derecho a formular exigencias o reivindicaciones que ellos asumirán como limitadoras de su conducta, siempre y cuando, claro está, nuestras reivindicaciones cumplan ciertas condiciones de reciprocidad. Impulsados por esta forma natural apropiada de *amour propre*, estamos preparados para conceder a cambio el mismo estatus a los demás y, con ello, respetar los límites que sus necesidades y sus reivindicaciones nos imponen.

3. Segundo supuesto: las personas que cooperan deben promover sus intereses dentro de unas condiciones de interdependencia social con otras personas. Aquí Rousseau supone que las personas han alcanzado un punto histórico en el que la cooperación social en forma de instituciones políticas y sociales es tanto necesaria como mutuamente ventajosa. La interdependencia social forma ya parte de nuestra condición (CS, 1.6.1).

Pero no debemos confundir esta dependencia con una dependencia personal de la voluntad de otras personas. Esta última forma de dependencia es, en opinión de Rousseau y como ya sabemos a partir de la lectura de su *Segundo discurso*, uno de los principales factores responsables del desarrollo de un *amour propre* antinatural (o pervertido) como el que se hace visible en la voluntad de dominar y de tratar con prepotencia a otras personas, así como en otros vicios de la civilización

Este segundo supuesto merece una nota especial: Rousseau no piensa en ningún momento que podamos ser independientes de otros seres humanos. Él da por sentado que siempre estamos vinculados a la sociedad de algún modo y no podemos vivir sin ella. Deja igualmente claro —tanto en el *Segundo discurso* como en el *Contrato social*— que no sería bueno para nosotros no vivir en sociedad: sólo en una forma social apropiada puede nuestra naturaleza alcanzar plena expresión y cristalización (CS, 1.8.1). El pacto social no nos independiza de la sociedad, sino que nos vuelve completamente dependientes de la sociedad en su conjunto, entendida como un todo corporativo. Somos independientes de todos los demás ciudadanos particulares como individuos, pero somos enteramente dependientes de la Ciudad (polis), como él dice (CS, 2.12.3).

No se trata simplemente de que no sea factible para nosotros vivir fuera de la sociedad, o de que no podamos regresar al estadio de seres humanos primitivos previo al surgimiento de la sociedad (el de brutos perezosos, indolentes e inofensivos), sino, más bien, de que esa vida no es apropiada para nuestra naturaleza de seres perfectibles dotados de libre albedrío y muchos otros dones (SD, pág. 102 [pág. 232]). Voltaire

dijo que, cuando leyó el *Segundo discurso*, se sintió tentado a caminar a cuatro patas. Una ocurrencia simpática la suya, sí, pero el pensador francés debería haber leído el libro con más detenimiento.

4. Tercer supuesto: todas las personas tienen igual capacidad para (y un mismo interés por) su libertad, o, lo que es lo mismo, igual capacidad de ejercer su libre albedrío y de actuar a la luz de razones válidas, e igual interés por actuar conforme a sus propios juicios sobre lo que consideran mejor en función de los objetivos y los intereses particulares que más los motiven. Tenemos, en definitiva, la misma capacidad de juzgar qué es lo que más promueve nuestro bien según entendemos éste, y el mismo deseo de actuar conforme a ese juicio. Este supuesto explicita lo que ya dijimos acerca de lo que cae dentro de la categoría del *amour de soi*.

Cuarto supuesto: todas las personas tienen tanto la misma capacidad para formarse un sentido político de la justicia como el mismo interés por actuar como corresponda a ese sentido. Este sentido de la justicia es entendido como una capacidad de entender los principios del pacto social y de aplicarlos y actuar conforme a ellos. Esto se sigue del tercer supuesto anterior, dado lo que Rousseau dice en CS, 1.8.1, sobre el paso del estado de naturaleza a un estado civil, una transición que produce, según él, «un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes».

Por lo anteriormente dicho sobre la interdependencia social al hablar del segundo supuesto, queda claro que Rousseau no piensa que el pacto social se celebre en un estado de naturaleza o, siquiera, en un estadio temprano de la sociedad. Es en parte por este motivo por el que consideramos que el pacto aborda únicamente las dos primeras preguntas identificadas más arriba, en el §1.3.

5. Dados estos cuatro supuestos, el problema fundamental, según el propio Rousseau, pasa a ser el siguiente (CS, 1.6.4):

i) Cómo «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado».

Y que, aun así, en esta forma de asociación, al mismo tiempo:

ii) «uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes» [pág. 38].

Éste es el problema al que el contrato social ha de dar solución.

El problema, pues, es cómo unirnos con los demás para asegurar la satisfacción de nuestros intereses fundamentales y garantizar las condiciones necesarias para el desarrollo y el ejercicio de nuestras capacida-

des sin sacrificar nuestra libertad (CS, 1.8.1). La respuesta de Rousseau a ese problema viene a ser, más o menos, la siguiente: dada la existencia real de una interdependencia social y dada la necesidad y la posibilidad de que se produzca una cooperación social mutuamente ventajosa, la forma de asociación ha de ser tal que resulte razonable y racional para unas personas en situación de igualdad (y movidas por ambas formas correctas de amor propio) convenir en ella.

Dados todos los supuestos precedentes, Rousseau cree que las cláusulas del pacto social están «tan determinadas por la naturaleza del acto [las condiciones y el objeto del contrato social] que la menor modificación las volvería vanas y de efecto nulo» (CS, 1.6.5 [pág. 38]).

Creo que Rousseau quiere decir con esto que, en cuanto enunciamos claramente el problema del pacto social, queda claro cuál debe ser la forma política y social general de asociación. Como, para él, las cláusulas del pacto social son las mismas en todas partes (y en todas partes son tácitamente admitidas y reconocidas), debe de pensar también que el problema del pacto social es entendido por nuestra razón humana común.

Rousseau dice, además, que, correctamente entendidos, los artículos de asociación se reducen a una única cláusula: «la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad» (CS, 1.6.6 [pág. 39]).

6. A propósito de este enunciado, Rousseau hace tres comentarios:

Primero (CS, 1.6.6), dice que nos entregamos absolutamente (sin matices) a la sociedad en su conjunto y que las condiciones a las que nos comprometemos son las mismas para todas las personas. Por este motivo, «nadie tiene interés en hacer [esas condiciones] onerosas para los demás» [pág. 39]. Aunque estamos absolutamente comprometidos con las cláusulas acordadas, el alcance de éstas no es total y absoluto: no implican una regulación integral y exhaustiva de la vida social. Nuestro amor propio (en sus dos formas de *amour de soi* y *amour propre*) impide que eso sea así, como también lo impide nuestro interés por nuestra propia libertad para promover nuestros fines particulares del modo que juzguemos más apropiado, manteniendo todo el tiempo nuestra independencia personal, en el sentido de no ser dependientes de ninguna persona particular. Así pues, las leyes generales en las que se especifica el pacto social deben ordenar restricciones a la libertad civil necesaria para fomentar el bien común de manera que sea posible preservar un ámbito apropiado de libertad individual (CS, 1.6.4).

En el CS, 1.8.2, Rousseau menciona tres formas de libertad: natural, civil y moral, por ese orden. La libertad natural —el derecho a todo lo que queramos y podamos conseguir, limitado sólo por la fuerza del individuo— es la que perdemos con el pacto social. A cambio, obtenemos «la libertad civil y la propiedad de todo cuanto [el hombre] posee» [pág. 44], que está únicamente limitada por la voluntad general. Y ganamos también la libertad moral. Ésta basta para hacernos dueños de nosotros mismos, «porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (CS, 1.8.3 [pág. 44]).

Lo que ahí se dice, en definitiva, es que las instituciones de la sociedad del pacto social deben ordenar nuestras relaciones de dependencia con respecto al conjunto de la sociedad y nuestras relaciones entre nosotros como individuos de manera que se realicen al máximo posible nuestra libertad moral y nuestra libertad civil.

7. Rousseau hace su segundo comentario en el curso de su propia profundización en los artículos o cláusulas de la asociación. Dice entonces que, puesto que nuestra enajenación en el conjunto de la sociedad es incondicional, la unión social resulta lo más perfecta posible. Su justificación es que, como partes suscriptoras del pacto social, dejamos de tener derechos válidos contra la sociedad en sí, siempre y cuando el pacto se haya formado de forma correcta y sea plenamente respetado por todos. No hay ninguna instancia de autoridad superior a cuyo criterio podamos apelar para que falle entre nosotros y la sociedad política del pacto social. Reivindicar tal posibilidad sería como considerarnos aún inmersos en el estado de naturaleza, como si aún nos halláramos fuera de la sociedad política legítima que el pacto instaura. Los términos de ese pacto —debidamente celebrado y plenamente respetado— constituyen el tribunal de apelación de última instancia (CS, 1.6.7).

Aquí se hace imprescindible recordar que el pacto social es una respuesta a la primera pregunta que apuntamos anteriormente: ¿cuáles son los principios del derecho político correctos? No hay paradoja alguna, pues, cuando se afirma (como yo interpreto que Rousseau afirma) que no existe una autoridad de apelación superior a los términos del propio pacto social, siempre y cuando (claro está) éste se haya formado adecuadamente y sea plenamente respetado.

El tercer (y último) comentario de Rousseau es que, «dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde» [pág. 39]. En el fon-

do, aún salimos ganando más claramente, pues ahora nuestra vida y nuestros medios de subsistencia están protegidos por la fuerza unida de toda la comunidad (CS, 1.6.8).

Esto instaura nuestra independencia personal. ¿Por qué? Pues porque obtenemos los mismos derechos sobre otras personas que ellas ganan sobre nosotros, y esto es algo que hemos hecho accediendo por acuerdo a un intercambio de derechos por motivos arraigados en nuestros intereses fundamentales (incluido nuestro interés por nuestra libertad). Dejamos así de ser dependientes de las voluntades particulares y arbitrarias de otras personas concretas. Por el *Segundo discurso* sabemos que Rousseau opina que esta última clase de dependencia debe evitarse: corrompe nuestra perfectibilidad y despierta en nosotros formas antinaturales de *amour propre* (como la voluntad de dominio sobre los demás o el adulador servilismo que encontramos en una sociedad marcada por desigualdades injustificadas).

Cada uno de nosotros, huelga decirlo, es dependiente de la sociedad política en su conjunto. Pero en la sociedad del pacto social, cada uno es un ciudadano en pie de igualdad con los demás y no sujeto a la voluntad ni a la autoridad arbitrarias de ninguna persona particular. Además, como veremos, se produce un compromiso público de instauración de una igualdad de condiciones entre ciudadanos que garantice la independencia personal de éstos. Nuestro *amour propre* natural y correcto exige que seamos personalmente independientes y que haya un compromiso público de establecimiento de una igualdad de condiciones que garantice esa independencia: esto es algo que forma parte de la psicología moral de Rousseau.

8. Por último, Rousseau da otra definición del pacto social reducido a sus aspectos esenciales: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo» (CS, 1.6.9 [pág. 39]).

Ésa es la primera ocasión en la que aparece el término «la voluntad general» (*la volonté générale*). Es imprescindible comprender su significado y cómo se relaciona éste con otras ideas básicas de Rousseau. Así que enseguida entraré más a fondo en ese concepto.

Primero, sin embargo, fijémonos en algunos de los términos definidos en el CS, 1.6.10: con el contrato social surgen una *persona pública*, llamada en época clásica una *Ciudad* (la polis) y que hoy (por entonces, en tiempos de Rousseau) conocemos como *república* o *cuerpo político*. Este «cuerpo» es un cuerpo artificial y colectivo compuesto de tantos

miembros como votantes haya en su asamblea. Ésta incorpora al conjunto del pueblo, a todos los ciudadanos.[3]

Cuando ejerce un papel activo (por ejemplo, el de aprobar y promulgar una ley básica), se llama al cuerpo político *Soberano*; cuando su papel es pasivo, es el *Estado*, y cuando se habla de él en comparación con otros «cuerpos» similares, se le denomina poder o *Potencia*, como cuando hablamos de «las grandes potencias de Europa» refiriéndonos a los principales Estados europeos.

Las personas asociadas mediante el contrato social, tomadas colectivamente, forman *el Pueblo*. Cuando se toma individualmente a quienes comparten (por igual) el poder soberano, se habla de *Ciudadanos*, que son *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Ya he dicho más arriba que los ciudadanos comparten por igual el poder soberano. Aunque Rousseau no lo afirma explícitamente en el CS, 1.6.10, ése es claramente su punto de vista al respecto y vale la pena ponerlo de relieve, pues distingue su visión de la de Locke.

§3. La voluntad general

1. Lo que hemos dicho hasta el momento acerca del pacto social es sumamente general y bastante confuso. Para obtener una visión más clara del mismo, vamos a fijarnos en la naturaleza de la asociación en la que Rousseau cree que nos integraríamos si se dan las condiciones que él mismo impone para el pacto. Podemos empezar haciéndonos una idea de cómo entiende él la voluntad general.[4]

Este término aparece una setentena de veces en el *Contrato social* (incluyendo también las referencias pronominales). La primera mención es la señalada un poco más arriba. Recordémosla: «Cada uno de nosotros pone [en la comunidad] su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo» (CS, 1.6.9 [pág. 39]).

3. Nótese aquí, sin embargo, que para Rousseau la asamblea no incluía a las mujeres. No se las considera ciudadanas activas; para Rousseau, su sitio está en el hogar familiar.

4. El concepto de voluntad general tiene una larga historia. Véase Judith Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, págs. 168-169 y 184-197. Véase también el artículo de la misma autora en P. Weiner (comp.), *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, Scribner's, 1973, vol. 2, págs. 275-281, y Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Así pues, las que justifican la autoridad política en sociedad sobre bases de justicia política —una autoridad que se ejerce a través de la votación de la asamblea del pueblo— son las expresiones auténticas de la voluntad general. Esta voluntad se manifiesta apropiadamente en leyes políticas fundamentales que tratan aspectos de justicia básica y constitucionales esenciales, o en otras leyes adecuadamente relacionadas con éstas. Las leyes fundamentales son legítimas porque son expresiones auténticas de la voluntad general. ¿Cómo hemos de interpretar esta idea?

2. Para empezar, cada individuo incorporado a la sociedad política tiene unos intereses particulares (CS, 1.7.7). Dentro de los límites establecidos por la libertad civil (instaurada por el pacto social), estos intereses constituyen la base de unas razones válidas para actuar. Cada uno de nosotros tiene, pues, una voluntad privada o particular. Creo que Rousseau entendía aquí por libertad una capacidad de raciocinio deliberativo: sería la capacidad de libre albedrío que figuraba en el *Segundo discurso*. Un aspecto de esta capacidad se evidencia en el hecho de que tomemos decisiones a la luz de razones conectadas con nuestros intereses particulares. Estas decisiones son manifestaciones de nuestra voluntad particular.

Vemos así que se da por descontada la existencia de intereses particulares. La sociedad del contrato social no es tal que en ella las personas no tengan intereses separados de los de la sociedad política o distintos (y, a menudo, contrarios) a la voluntad general y el bien común.

3. Para Rousseau, la sociedad del pacto social no es una mera agregación de personas. Una de las condiciones esenciales de esa sociedad es que sus miembros cuenten con lo que Rousseau denomina una voluntad general. A este respecto, formularé a continuación cinco preguntas:

(1) ¿De qué es voluntad esa voluntad general?
(2) ¿Qué quiere esa voluntad general (cuál es su voluntad)?
(3) ¿Qué es lo que hace que sea posible el bien común?
(4) ¿Qué es lo que hace que sean posibles unos intereses comunes?
(5) ¿Qué determina nuestros intereses fundamentales?

Respondiendo a la primera pregunta (¿de qué es voluntad la voluntad general?), la voluntad general es la voluntad que tienen todos los ciudadanos como miembros de la sociedad política del pacto social. Es una voluntad distinta de la voluntad privada que cada uno tiene también como persona particular (CS, 1.7.7).

En cuanto a la segunda pregunta (¿cuál es la voluntad de la voluntad general?), decimos que, como miembros de la sociedad política, los ciudadanos comparten una concepción de su bien común (CS, 4.1.1). Ellos saben —porque es de dominio público— que comparten esa concepción. Podemos decir, entonces, que, cuando todos los ciudadanos se conducen en sus pensamientos y sus acciones razonable y racionalmente según lo requerido por el pacto social, la voluntad general de cada ciudadano *quiere* el bien común, entendido como la concepción que comparten de ese bien común.

Aclaremos que la voluntad general no es, en ningún caso, la voluntad de un ente que trasciende en cierto sentido a los miembros de la sociedad. No es, digamos, la voluntad del conjunto de la sociedad como tal (CS, 1.7.5 y 2.4.1). Son los ciudadanos individuales los que tienen una voluntad general, es decir, que cada uno tiene una capacidad de raciocinio deliberativo que, en las ocasiones apropiadas, los lleva a decidir qué hacer —cómo votar, por ejemplo— sobre la base de lo que cada uno cree que promoverá mejor su interés común por aquello necesario para su común preservación y bienestar general, o sea, por el bien común (CS, 1.7.7). Dicho de otro modo, la voluntad general es una forma de razón deliberativa que cada ciudadano comparte con todos los demás en virtud de que ya comparten una concepción de su bien común.

Eso que los ciudadanos consideran que promueve mejor su bien común es lo que determina cuáles ven ellos como buenos motivos para tomar las decisiones políticas que toman. Toda forma de razón y voluntad deliberativas debe tener su propio modo de determinación de razones válidas. De ahí que, como miembros de la asamblea (como ciudadanos), no debamos votar por nuestros intereses privados particulares como tal vez nos gustaría, sino que hayamos de expresar nuestra opinión sobre cuál de las medidas generales presentadas como alternativas promueve mejor el bien común (CS, 4.1.6 y 4.2.8).

Esto nos lleva a la tercera pregunta: ¿qué es lo que hace que sea posible el bien común? Como ya he dicho, la voluntad general quiere el bien común, pero éste viene especificado por nuestro interés común. Aquí el bien común está formado por aquellas condiciones sociales que hacen posible (o ayudan a) que los ciudadanos satisfagan sus intereses comunes. Así pues, sin intereses comunes no habría bien común ni, por consiguiente, voluntad general. Veamos en este sentido el CS, 2.1.1: «La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común:

porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien, es únicamente en razón de este interés común como debe ser gobernada la sociedad» [pág. 49].

Reparemos en que son nuestros intereses comunes los que producen el vínculo social y hacen posible nuestra voluntad general. Esto confirma lo que decíamos más arriba: que la voluntad general no es la voluntad de un ente que trasciende a los ciudadanos como individuos. La voluntad general cesa o muere cuando los intereses de los ciudadanos cambian hasta tal punto que dejan de tener intereses fundamentales en común. La voluntad general, pues, depende de tales intereses.

La cuarta pregunta es: ¿qué es lo que hace posible los intereses comunes que especifican el bien común? La respuesta es: nuestros intereses fundamentales según los hemos descrito dentro de nuestros supuestos iniciales (por ejemplo, el primer supuesto, donde los agrupamos bajo el *amour de soi* y el *amour propre).* También hay intereses fundamentales en función de nuestra situación social común y duradera: por ejemplo, el hecho de que nuestra situación sea de interdependencia social y que la cooperación social mutuamente ventajosa sea necesaria y posible.

Esto nos lleva a la quinta pregunta: ¿qué determina nuestros intereses fundamentales (comunes)? La respuesta es la concepción que tiene Rousseau de la naturaleza humana y de los intereses y las capacidades fundamentales que son esenciales y apropiados a esa naturaleza. También podríamos decir que es su concepción de la persona considerada en sus aspectos más esenciales. Esta concepción tiene, creo yo, un carácter normativo y de ella se deriva la lista de nuestros intereses fundamentales. Como se ha dicho anteriormente, Rousseau no toma como referencia a las personas tal como son en una sociedad marcada por desigualdades extremas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, que acarrean el mal de la dominación y el sometimiento. Su referencia son los seres humanos tal como son por naturaleza e interpretados a la luz de esa concepción que él tiene de ellos. Es esta naturaleza la que determina nuestros intereses fundamentales.

Podemos ver aquí un rasgo común a las doctrinas del contrato social: la normalización de los intereses que se atribuyen a las partes suscriptoras de los contratos. En Hobbes, estos intereses fundamentales

nuestros son nuestra propia conservación, nuestros afectos conyugales y las «riquezas y medios de vida». En Locke, son la vida, la libertad y la propiedad real de los individuos. En Rousseau, son los intereses fundamentales que ya hemos examinado. Se asume así que todos tenemos esos intereses en grado y forma muy parecidos, y que, por ser razonables y racionales, todos los ordenamos del mismo modo.

4. Esta interpretación del pensamiento de Rousseau queda posiblemente confirmada por lo que él mismo dice sobre la voluntad general en el CS, 2.3:

2.3.1: La voluntad general es siempre recta y tiende invariablemente al bien público.

2.3.2: Suele haber mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general.

2.3.2: La voluntad general mira sólo al interés común, mientras que la voluntad de todos se centra en el interés privado y no es más que la suma de las voluntades privadas.

2.3.2: La voluntad general es lo que queda tras sustraer de las voluntades privadas los más y los menos que se anulan entre sí, y tomar la suma de las diferencias de estas voluntades.

2.3.3: El gran número de esas pequeñas diferencias convergerá en la voluntad general y la decisión será invariablemente buena, siempre y cuando las personas estén adecuadamente informadas y no tengan comunicación alguna entre ellas.

2.3.3: Cuando un grupo domina en la sociedad, deja de existir una voluntad general.

2.3.4: Para que la voluntad general esté bien expresada, no debe haber sociedades parciales en el Estado y cada ciudadano debe decidir sólo por sí mismo.

2.3.4: Si hay sociedades parciales, para iluminar la voluntad general será menester multiplicar el número de aquéllas e impedir que existan desigualdades entre ellas.

Estos enunciados pueden interpretarse de diversas maneras. Lo que vienen a decir, según mi propia lectura, es que es probable que nuestros intereses particulares sesguen el sentido de nuestro voto, incluso aunque, con la mejor de nuestras intenciones, tratemos de ignorarlos y votar de acuerdo a nuestra opinión de lo que más favorece el bien común. Se trata, pues, de un concepto de votación muy distinto de aquel con el que seguramente estamos hoy más familiarizados: el de que siempre podemos votar según nuestros intereses particulares. Pero si aceptamos el enfoque de Rousseau, los intereses particulares son obstáculos

al voto por conciencia: estorban la visión de una imagen razonada del bien común, pues este bien se define como aquel que satisface los intereses fundamentales que todos los ciudadanos comparten.

Vemos, así, por qué Rousseau dice cosas como éstas: que la voluntad general mira sólo al interés común. Que la voluntad general es lo que queda tras sustraer de las voluntades privadas los más y los menos que se anulan entre sí. Por estos más y estos menos entiendo yo que él se refiere a los diversos intereses privados y particulares que provocan los sesgos que nos inclinan en un sentido u otro. Incluso cuando obramos concienciados y pretendemos votar conforme a nuestra opinión de lo que más favorece el bien común, es posible que fallemos el blanco, desviados de él (sin que nos demos cuenta) por nuestros intereses particulares.

Rousseau dice que ese gran número de pequeñas diferencias, es decir, esa cantidad elevada de pequeños sesgos, acabará muy probablemente convergiendo en la voluntad general. Por lo que, si las personas están apropiadamente informadas y votan según su propia opinión, el resultado global del voto será muy probablemente el correcto. Puede que lo que tuviera en mente en ese sentido es que cada voto informado y concienciado puede ser considerado una muestra de la verdad con una probabilidad de ser correcto considerablemente superior al 50 %. Por consiguiente, cuantas más muestras de ese tipo se expresen (a medida que vayan votando en conciencia un número mayor de ciudadanos bien informados), aumenta la probabilidad de que el resultado del voto vaya convergiendo hacia aquello que realmente favorece el bien común.[5]

5. Recapitulemos brevemente cuáles son las respuestas a las cinco preguntas presentadas al inicio de este apartado:

(1) La voluntad general es una forma de razón deliberativa compartida y ejercida por cada ciudadano como miembro del ente corporativo o persona pública (cuerpo político) que se forma con el pacto social (CS, 1.6.10).

(2) La voluntad general quiere el bien común, entendido como aquellas condiciones sociales que hacen posible que los ciudadanos realicen sus intereses comunes.

5. Por supuesto, para que esta interpretación funcione, debe asumirse que las muestras son independientes entre sí. Si no, no se cumplirá la ley de los grandes números de Bernouilli. Quizás éste sea el motivo por el que Rousseau dice que no debería existir comunicación entre los ciudadanos. Pero, en cualquier caso, la analogía parece bastante traída por los pelos. K. J. Arrow la analiza en su *Social Choice and Individual Values*, New Haven, Yale University Press, 2ª ed., 1986, págs. 85 y sigs. (trad. cast. de la 1ª ed.: *Elección social y valores individuales*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974).

(3) Lo que hace que el bien común sea posible son nuestros intereses comunes.

(4) Lo que hace posibles nuestros intereses comunes son nuestros intereses fundamentales compartidos.

(5) Lo que determina nuestros intereses fundamentales es nuestra naturaleza humana común (según la concibe Rousseau) y los intereses y capacidades fundamentales y apropiados a ella, o si no, la concepción que, como idea normativa, Rousseau tiene de la persona.

Una vez contestada esta quinta pregunta, hemos pulsado hasta donde hemos podido la descripción formal de la voluntad general y lo que la hace posible. Cuando hablo de descripción formal me refiero a que esa descripción hace referencia a la relación de la voluntad general con ideas formales como las del bien común, los intereses comunes, los intereses fundamentales y una concepción de la naturaleza humana.[6]

En nuestra próxima lección, abordaré otras cinco preguntas a propósito de la voluntad general. Que podamos (o no) contestarlas será una buena prueba de hasta qué punto hemos entendido la idea de la voluntad general. Aunque algunas referencias a ese término en el *Contrato social* son confusas, creo que es posible dejar bastante clara la idea en sí, y que lo principal que Rousseau dice sobre ella es coherente y tiene bastante sentido.

6. Si se me permite el comentario, no tengo reparo alguno en llamar a nuestra naturaleza humana unida a aquellos intereses fundamentales suyos apropiados a ella «la esencia de la naturaleza humana». Tal denominación sólo es objetable cuando pensamos que, con ella, estamos dando una fundamentación adicional o una justificación más profunda (o metafísica) de lo que ya hemos dicho. En vez de eso, yo me limitaría a afirmar, como mucho, que si la perspectiva de Rousseau abarca todo lo que pensamos que, a partir de una reflexión clara, podemos juzgar y reivindicar, entonces se sostiene por sí sola. Hasta ahí podemos llegar nada más. Y con ello, obviamente, no quiero decir que su perspectiva lo consiga.

ROUSSEAU III

LA VOLUNTAD GENERAL (II) Y LA CUESTIÓN DE LA ESTABILIDAD

§1. EL PUNTO DE VISTA DE LA VOLUNTAD GENERAL

1. Las cinco preguntas sobre la voluntad general que hemos examinado tienen, como he indicado, un carácter abstracto, formal. Todavía no hemos visto el contenido de la voluntad general, es decir, los principios y valores políticos concretos y las condiciones sociales que la voluntad general *quiere* y requiere que se materialicen en la estructura básica.

Las respuestas a las siguientes cinco preguntas arrojarán algo de luz a ese respecto:

(6) ¿Cuál es el punto de vista de la voluntad general?
(7) ¿Por qué, para que la voluntad general sea legítima, debe ésta emanar de todos y regir para todos?
(8) ¿Cuál es la relación entre la voluntad general y la justicia?
(9) ¿Por qué tiende la voluntad general a la igualdad?
(10) ¿Cómo se relaciona la voluntad general con la libertad civil y moral?

Las respuestas a estas preguntas nos dirán mucho acerca del contenido de la voluntad general. La última pregunta es especialmente importante, como veremos. En comprenderla bien radica la clave para comprender toda la fuerza del pensamiento de Rousseau.

2. Empecemos por la sexta pregunta: ¿cuál es el punto de vista de la voluntad general? Para Rousseau, el bien común (que viene especificado por las condiciones sociales necesarias para que realicemos nuestros intereses comunes) no ha de ser entendido en términos utilitaristas. Queriendo el bien común, la voluntad general no aspira a conseguir las

condiciones sociales requeridas para alcanzar la mayor felicidad (la más plena realización de todos los diversos intereses de los individuos) calculada a partir de la suma de la de todos los miembros de la sociedad. En su *Discurso sobre la economía política,* Rousseau dice que la máxima según la cual el gobierno «está autorizado a sacrificar a un hombre inocente por la seguridad de la multitud» es «una de las más execrables jamás inventadas por la tiranía, la más falsa que pudiera proponerse, la más peligrosa que pudiera aceptarse y la más diametralmente opuesta a las leyes fundamentales de la sociedad». Dice también: «Lejos de que uno deba perecer por todos, todos han comprometido sus bienes y sus vidas en la defensa de cada uno de ellos para que la debilidad privada siempre esté protegida por la fuerza pública, y cada miembro, por el Estado en su conjunto»:

Aquí Rousseau hace especial hincapié en que las leyes fundamentales de la sociedad del pacto social no han de estar fundadas en un principio de agregación. La voluntad general no quiere maximizar la realización de la suma de todos los intereses de cualquier clase que tengan los individuos. Las leyes fundamentales de la sociedad tienen que estar basadas exclusivamente en intereses comunes. (Recordemos el CS, 2.1.1.)

Ya hemos visto que nuestros intereses comunes están definidos en términos de ciertos intereses fundamentales. Entre éstos se incluyen los intereses expresados por las dos formas naturales de amor propio (el *amour de soi y* el *amour propre),* así como nuestros intereses en cuanto a la seguridad de nuestra persona y de nuestra propiedad. La seguridad de nuestra propiedad, y no la simple posesión, es una de las ventajas de la sociedad civil (CS, 1.8.2). También están nuestros intereses por que se den las condiciones sociales generales para el desarrollo de nuestras potencialidades (de libre albedrío y perfectibilidad) y de nuestra libertad para promover nuestros objetivos según nos convenga dentro de los límites de la libertad civil.

3. Son estos intereses fundamentales asegurados para cada ciudadano —y no la mayor satisfacción posible de nuestros diversos intereses de toda clase, tanto fundamentales como particulares— los que especifican nuestro bien desde el punto de vista de la voluntad general. Estos intereses fundamentales son compartidos por todos. La manera apropiada de justificar las leyes básicas es atendiendo a que éstas pro-

1. Véase Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy,* pág. 220 (hay trad. cast. publicada en: *Discurso sobre la economía política,* Madrid, Tecnos, 1985).

curen a través de la cooperación social (y en términos con los que todos estaríamos de acuerdo) las condiciones sociales necesarias para realizar esos intereses.

Si expresamos esta idea desde el punto de vista de la voluntad general, diremos que sólo aquellas razones basadas en los intereses fundamentales que compartimos como ciudadanos deberían contar como tales razones o motivos cuando estemos actuando como miembros de la asamblea a la hora de aprobar normas constitucionales o leyes básicas. Desde dicho punto de vista, esos intereses fundamentales adquieren, en el orden de motivos allí apropiado, prioridad absoluta sobre nuestros intereses particulares. Cuando votamos leyes fundamentales, tenemos que expresar nuestra opinión sobre qué leyes son las que mejor instauran las condiciones políticas y sociales que hacen posible que todos promuevan en pie de igualdad sus intereses fundamentales.

Nótese que el concepto de punto de vista empleado en estos comentarios es un concepto de razón deliberativa y, como tal, tiene una cierta estructura aproximada: es decir, que está configurado para considerar ciertos tipos de preguntas (las relacionadas con qué normas constitucionales o leyes básicas favorecen más el bien común) y sólo admite que ciertos tipos de razones puedan tener cierto peso en esa reflexión. De todo esto se desprende claramente, pues, que la perspectiva de Rousseau contiene una concepción de lo que yo he llamado razón pública.[2] Por lo que yo sé, esta idea tiene su origen en el pensador ginebrino, aun cuando no hay duda de que algunas versiones de la misma aparecen algo más tarde en la obra de Kant, figura también importante a este respecto.

§2. LA VOLUNTAD GENERAL: EL ESTADO DE DERECHO, LA JUSTICIA Y LA IGUALDAD

1. Procederemos más fluidamente si abordamos las tres preguntas siguientes a la vez:

2. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001, págs. 91 y sigs. (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 129 y sigs.). La razón pública es la forma de raciocinio apropiada para unos ciudadanos iguales que, constituidos como ente corporativo, se imponen mutuamente reglas respaldadas por las sanciones del poder estatal. Las directrices de indagación y los métodos de razonamiento que comparten todos ellos hacen que esa razón sea pública, mientras que la libertad de expresión y de ideas en un régimen constitucional hace que esa razón sea libre.

(7) ¿Por qué, para que la voluntad general sea legítima, debe ésta emanar de todos y regir para todos?
(8) ¿Cuál es la relación entre la voluntad general y la justicia?
(9) ¿Por qué tiende la voluntad general a la igualdad?

El punto de vista de la voluntad general conecta estas tres preguntas entre sí y muestra de qué modo están relacionadas.' Muestra por qué, para ser legítima esa voluntad, debe emanar de todos y ser aplicable a todos; muestra cómo está relacionada con la justicia y por qué es proclive a la igualdad, como Rousseau dice en el CS, 2.1.3. Una parte central de la respuesta se encuentra en el CS, 2.4.5, donde se puede leer lo siguiente:

> Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, sino porque no hay nadie que se apropie de la expresión *cada uno,* y que no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad del derecho, y la noción de justicia que ella produce, deriva de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para serlo verdaderamente, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia, que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado; porque entonces, juzgando sobre lo que nos es ajeno, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe [págs. 54-55].

2. He ahí un parágrafo maravilloso. Asegúrense de leerlo detenidamente. Es imposible de resumir en muy pocas palabras. Rousseau sostiene que cuando ejercemos nuestra voluntad general en una votación sobre las leyes fundamentales de la sociedad, tenemos que considerar las instituciones sociales y políticas básicas. Estas leyes fundamentales serán las que especifiquen en la práctica (dotándolos de un carácter definido) los términos de la cooperación social, y las que darán un contenido concreto al pacto social.

3. No olvidemos en los siguientes comentarios que los actos públicos en los que se expresa más característicamente la voluntad general son las promulgaciones de leyes políticas básicas o fundamentales (CS, 2.12.2), en las que los ciudadanos han votado dando su opinión sobre cuáles de esas normas son las que mejor procuran el bien común.

De ese modo, en la práctica, estamos votando por todos los miembros de la sociedad y, al hacerlo, pensamos en nosotros y en nuestros intereses fundamentales. Dado que estamos votando a propósito de una ley fundamental, la voluntad general es general en cuanto a su objeto. Es decir, que las leyes fundamentales no mencionan a individuos ni a asociaciones por su nombre y deben regir para todos ellos. Esto responde a la segunda parte de la séptima pregunta.

Por otra parte, cada uno de nosotros está guiado por nuestros intereses fundamentales, que todos tenemos en común. De ahí que la voluntad general sea siempre legítima y que, en virtud de su voluntad general, los ciudadanos quieran la felicidad de todos y cada uno de ellos. Y es que, al votar, asumen que ese *cada uno* son ellos mismos a la hora de votar por todos. La voluntad general emana de todos porque cada uno de nosotros, al adoptar el punto de vista de la voluntad general, está guiado por los mismos intereses fundamentales que todos los demás. Esto responde a la primera parte de la séptima pregunta.

También vemos por qué la voluntad general quiere justicia. En el pasaje citado, Rousseau dice (o así lo interpreto yo) que la idea de justicia que produce la voluntad general se deriva de la predilección que cada uno de nosotros tiene por nosotros mismos, y, por lo tanto, se deriva de la naturaleza humana como tal. Aquí es imprescindible señalar que esta predilección produce la idea de justicia sólo cuando se expresa desde el punto de vista de la voluntad general. Cuando no se subordina a ese punto de vista (el de nuestra razón deliberativa con la estructura esbozada anteriormente), nuestra predilección por nosotros mismos puede desembocar, obviamente, en injusticia y vulneración del derecho.

3. Vemos también por qué la voluntad general quiere igualdad: en primer lugar, por los rasgos del punto de vista característico de la voluntad general, y, en segundo lugar, por la naturaleza de nuestros intereses fundamentales, incluido nuestro interés por evitar las condiciones sociales de la dependencia personal. Estas últimas condiciones han de evitarse para que no se corrompan nuestro *amour propre* ni nuestra perfectibilidad, y para que no acabemos sujetos a la voluntad y autoridad arbitrarias de otras personas particulares. Conociendo la naturaleza de estos intereses fundamentales, los ciudadanos, a la hora de votar dando su opinión sobre qué es lo que más favorece el bien común, votan aquellas leyes fundamentales que procuran la igualdad de condiciones deseada.

Rousseau aborda estas consideraciones sobre la igualdad en el CS, 2.11.1-3. Allí dice (2.11.1) que la libertad y la igualdad son «el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación [...]. La

libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella» [pág. 76].

Para Rousseau, en la sociedad del pacto social, la libertad y la igualdad no entran en conflicto mutuo cuando son adecuadamente entendidas y relacionadas. Esto se debe a que la igualdad es necesaria para la libertad. La ausencia de independencia personal significa una pérdida de libertad, y esa independencia requiere de igualdad. Rousseau concibe la igualdad como algo imprescindible para la libertad y eso es, en gran medida, lo que la convierte en esencial. Pero la igualdad no es estrictamente tal igualdad: «Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos [para todos], sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango [la autoridad] y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse» (CS, 2.11.2 [pág. 76]).

Rousseau niega que este moderado grado de desigualdad —suficientemente reducido como para no desembocar en una dependencia personal y lo bastante amplio como para que no se pierdan los beneficios de la libertad civil— sea una fantasía inalcanzable en la práctica. Admite que ciertos abusos y errores son inevitables. Pero, al mismo tiempo, dice: «¿Se sigue de ello que al menos no haya que regularla [la desigualdad]? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla» (CS, 2.11.3 [pág. 76]). Además, «la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad» (CS, 2.1.3 [pág. 50]).

Este comentario de Rousseau es precursor de la primera razón por la que, en la justicia como equidad, la estructura básica es asumida como el sujeto primario de justicia.[4]

4. Rawls, *La justicia como equidad*, §§3, 4 y 15 [págs. 31-36 y 84-87 de la edición castellana]. La estructura básica de la sociedad es la forma en la que las principales instituciones sociales y políticas de dicha sociedad encajan en un único sistema de cooperación social, y es también la forma en la que estas instituciones asignan derechos y deberes básicos, y regulan la división de ventajas que emana de la cooperación social a lo largo del tiempo. Una estructura básica justa garantiza lo que podríamos llamar una justicia de fondo. Para asegurarnos de que, a lo largo del tiempo, se mantienen unas condiciones equitativas de fondo (para la celebración de acuerdos libres y equitativos), es esencial que la estructura básica sea el sujeto primario de justicia.

4. Reunamos ahora todos estos comentarios sobre la voluntad general: El punto de vista de la voluntad general es un punto de vista que hemos de adoptar cuando opinemos con nuestro voto sobre qué leyes fundamentales promueven mejor los intereses comunes sobre los que se fundan los vínculos de la sociedad. Como estas leyes son generales y rigen para todos los ciudadanos, tenemos que razonar sobre ellas a la luz de los intereses fundamentales que compartimos con otras personas. Estos intereses especifican nuestros intereses comunes, y las condiciones sociales necesarias para realizar estos intereses comunes son las que definen el bien común.

Los hechos aceptados (o las creencias razonables) a propósito de qué es lo que más favorece el bien común constituyen la base de las razones que apropiadamente han de pesar en nuestras deliberaciones desde el punto de vista de la voluntad general. Esta voluntad es resultado de nuestra capacidad para adoptar ese punto de vista apropiado. Apela a nuestra capacidad compartida de razonamiento deliberativo en el caso de la sociedad política. Como tal, la voluntad general es una forma de la potencialidad de libre albedrío comentada en el *Segundo discurso:* se hace realidad a medida que los ciudadanos que viven en sociedad actúan en pos del bien común como esa voluntad ordena. Un corolario de esto es que la realización de nuestra libertad —entendida como el ejercicio pleno de nuestra capacidad de libre albedrío— sólo es posible en una sociedad de un cierto tipo: una sociedad cuya estructura básica satisfaga unas determinadas condiciones. Éste es un aspecto muy importante y volveremos sobre él un poco más adelante.

Podemos ver ahora por qué Rousseau cree que nuestras voluntades tienden a coincidir y a convertirse en la voluntad general cuando nos hacemos la pregunta correcta. Obviamente, ésa no es más que una tendencia y, en ningún caso, constituye una certeza, pues nuestro conocimiento es incompleto y nuestras ideas y creencias acerca de los medios apropiados pueden diferir razonablemente. Además, puede haber diferencias de opinión igualmente razonables en materia de interpretación (por ejemplo, acerca del nivel de pobreza a partir del que las personas serán tan pobres que se verán obligadas a venderse a sí mismas y, con ello, a perder su independencia personal).

§3. LA VOLUNTAD GENERAL Y LA LIBERTAD CIVIL Y MORAL

1. Esto nos lleva a la décima pregunta: ¿cómo se relaciona la voluntad general con la libertad civil y moral? Rousseau cree que la sociedad del pacto social alcanza tanto la libertad civil como la moral en sus instituciones políticas y sociales básicas. El pacto social facilita las condiciones sociales de fondo esenciales para la libertad civil. Asumiendo que las leyes fundamentales están adecuadamente basadas en lo que se requiere para el bien común, los ciudadanos son libres de mirar por sus objetivos dentro de los límites impuestos por la voluntad general (CS, 1.8.2). Hasta aquí, el argumento resulta bastante sencillo.

La cuestión más profunda es la de la libertad moral. Al explicar lo que ganamos con la sociedad del pacto social, Rousseau dice lo siguiente: «Podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (CS, 1.8.3 [pág. 44]).

Siguiendo esa lógica, pues, la libertad moral consiste en obedecer la ley que la propia persona se ha prescrito. Y sabemos que esa ley es la ley fundamental de la sociedad del pacto social, o, lo que es lo mismo, las leyes promulgadas desde el punto de vista de la voluntad general y correctamente basadas en los intereses fundamentales compartidos de los ciudadanos. Todo claro hasta el momento, pero aún parece haber algo más.

2. Tal vez sólo haga falta encajar lo que hemos ido diciendo hasta aquí. Parto del supuesto de que todas las condiciones que ha de satisfacer la sociedad del pacto social para ser tal se cumplen. Obviamente, Rousseau no habla para nada de casos en los que aquéllas no se cumplen. Una vez asumido esto, en esa sociedad los ciudadanos logran su libertad moral en los siguientes sentidos:

Uno de ellos es que, obedeciendo la ley y llevando nuestra libertad civil dentro de los límites que ha impuesto la voluntad general, actuamos no sólo con arreglo a dicha voluntad, sino también a partir de la nuestra propia. Ello se debe a que hemos votado libremente junto a los demás la imposición de esos límites, y éstos han sido aprobados por nosotros tanto si votamos con la mayoría como si no (repito, asumiendo que se dan las condiciones exigidas). (Sobre esto, véase el CS, 4.2.8-9.)

Otro sentido es que la ley que nos otorgamos satisface las condiciones del pacto social, y los términos de este pacto emanan de nuestra naturaleza tal como somos en el presente: es decir, que esos términos dependen de nuestros intereses fundamentales y que éstos siempre son

nuestros intereses fundamentales dada nuestra naturaleza según la concibe Rousseau. Esto es así incluso para los miembros deteriorados y deformados de las sociedades corruptas, aunque a nosotros no nos lo parezca (y pese a que esos casos no son relevantes en esta argumentación). En esas sociedades, puede que las personas estén erradas acerca de cuáles son realmente sus intereses fundamentales, pero seguramente saben por sus vicios y su sufrimiento que algo anda terriblemente mal.

3. Como ya hemos dicho, es posible que nos preocupen los términos del pacto social debido a nuestra interdependencia social. Recordemos que dicha interdependencia es uno de los supuestos básicos de los que partimos para establecer esa situación de pacto. Pero ¿acaso no lastra y limita nuestra libertad? Para Rousseau, en realidad, esta interdependencia es una parte más de nuestra naturaleza, como deja ver en algunos de los atributos que considera necesarios en el legislador, a quien ve como aquella persona que «se atreve con la empresa de instituir un pueblo» (CS, 2.7.3 [pág. 64]). Es, pues, consustancial a la visión rousseauniana entender que nuestros intereses y nuestras capacidades fundamentales de libertad y perfectibilidad sólo pueden alcanzar su realización más plena en sociedad, o más concretamente, en la sociedad del pacto social. Eso está claro incluso en el *Segundo discurso.*

Otro tema que puede resultar dificultoso es pensar que el pacto social es un acontecimiento que ocurrió en algún tiempo pasado. Sin embargo, en el caso de Rousseau, no creo que él lo considere así, o mejor dicho, quizá, no creo que nosotros tengamos que considerarlo así a la hora de interpretar su doctrina. En vez de eso, yo adopto una interpretación presente, como si se tratara de un proceso en curso: eso significa que los términos del pacto social emanan de las condiciones que siempre se dan en una sociedad bien ordenada según Rousseau entiende ésta. Por lo tanto, los ciudadanos siempre son socialmente interdependientes en una sociedad así. Nunca dejan de tener los mismos intereses fundamentales. Siempre cuentan con la misma capacidad de libre albedrío y de consecución de la libertad moral y civil en las condiciones apropiadas. Están impulsados en todo momento por el *amour de soi* y el *amour propre,* etcétera. Esto se sigue de esta interpretación en tiempo presente, una vez establecida la situación del pacto social según Rousseau.

Los términos del pacto social emanan entonces, simplemente, de cómo son en lo fundamental los ciudadanos en cualquier momento presente en una sociedad en la que se materialicen esos términos. Así pues, acatando las leyes que satisfacen dichos términos y actuando a

partir de ellas, los ciudadanos actúan conforme a una ley que se otorgan a sí mismos. Y así alcanzan su libertad moral.

En definitiva: la libertad moral, correctamente entendida, es sencillamente imposible fuera de la sociedad. Eso es así porque esa libertad es nuestra capacidad de ejercer plenamente (y de ser guiados por) la forma de razón deliberativa apropiada a la situación en cuestión. Eso es lo que la libertad moral es para Rousseau. Y no puede materializarse sin adquirir cualidades únicamente adquiribles dentro de un contexto social: todas las habilidades de lenguaje necesarias para expresar lo que se piensa, y, yendo aún más allá, las ideas y las concepciones necesarias para deliberar correctamente, y muchas más cosas. Tampoco es posible si no hay ocasiones sociales significativas en las que ejercer al máximo esas capacidades necesarias.

§4. LA VOLUNTAD GENERAL Y LA ESTABILIDAD

1. Quedan aún cuestiones relacionadas con la voluntad general que no hemos comentado y que, en realidad, no podemos tratar en su totalidad. Esto se debe a que casi todo el *Contrato social* tiene que ver de un modo u otro con la idea de la voluntad general. En cualquier caso, sí que deberíamos considerar, al menos, otras dos cuestiones de importancia, así que me ocuparé de ellas de forma breve.

Recordemos que, en la anterior lección, enumeré cuatro preguntas que debemos distinguir a la hora de considerar cualquier concepción política del derecho y la justicia, incluida la de Rousseau. Eran las siguientes:

(1) ¿Cuáles indica esa concepción que son los principios razonables o verdaderos de justicia y derecho políticos, y cómo se mide la corrección de estos principios?

(2) ¿Cuáles son las instituciones políticas y sociales viables y practicables que realizan más eficazmente esos principios?

(3) ¿A través de qué vías aprenden las personas principios del derecho y adquieren la motivación para actuar conforme a ellos a fin de mantener la estabilidad de la sociedad a lo largo del tiempo?

(4) ¿Cómo podría surgir una sociedad que haga realidad esos principios de derecho y justicia, y cómo ha surgido en casos reales, si es que ha habido alguno?

Aquí hemos interpretado que la idea del pacto social iba dirigida a dar respuesta a las dos primeras preguntas. Para Rousseau, los principios del

derecho político son aquellos que cumplen los términos de ese pacto, y estos términos requieren la materialización de ciertos principios y valores en la estructura básica de esa sociedad. La tercera pregunta se refiere a las fuerzas psicológicas que contribuyen a mantener la estabilidad y a cómo se adquieren y se aprenden. La cuarta pregunta concierne a los orígenes y al proceso por el que puede surgir la sociedad del pacto social.

En el CS, 2.7.1-12, encontramos la curiosa figura del legislador (o dador de leyes): el fundador del Estado que da a las personas sus leyes fundamentales. El dador de leyes no es el gobierno ni el soberano, y como su función consiste en instaurar la constitución, no tiene ningún papel en ésta. Tampoco tiene rol alguno como gobernante, «porque [...] quien manda en las leyes tampoco debe mandar a los hombres» (CS, 2.7.4 [págs. 64-65]). No tiene derecho a imponer su voluntad al pueblo. Aunque se le considera dotado de un genio y un conocimiento extraordinarios, no cuenta con autoridad alguna por su labor como legislador y ha de arreglárselas para convencer al pueblo para que éste acepte sus leyes. A lo largo de la historia, esto se ha conseguido habitualmente persuadiendo a las personas de que las leyes les eran dadas —a través de él— por los dioses. Parece ser, pues, que la religión y la persuasión son necesarias para la fundación de un Estado justo.

2. ¿Cuál es la función del dador de leyes en la doctrina de Rousseau? Yo creo que esta figura es la manera que tiene Rousseau de abordar las dos últimas preguntas de la lista anterior. Si nos fijamos en el CS, 2.6.10, hallaremos pasajes que tienen que ver con cada una de esas preguntas. Así, Rousseau dice:

> Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; sólo a quienes se asocian corresponde regular las condiciones de la sociedad; mas, ¿cómo las regularán? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita? [...] ¿Quién le dará la previsión necesaria para dar forma a sus actos y publicarlos por anticipado [...]? ¿Cómo una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? [...] La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. [...] Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de guías: hay que obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón; hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere. [...] He aquí de donde nace la necesidad de un legislador [págs. 62-63].

Rousseau tiene aquí en mente la cuarta pregunta, la de los orígenes y la transición: se está preguntando cómo —dados los grandes obstáculos que debieron de existir en ausencia de un mundo social libre, igual y justo— pudo haber surgido nunca una sociedad del pacto social. Lo más probable, sugiere él, es que necesitara de una especie de raro golpe de fortuna en forma (y en la persona) de un dador de leyes. Licurgo, el de la antigua Grecia, es mencionado como ejemplo de figura histórica que desempeñó esa función cuando abdicó de su trono para dotar a su patria de leyes (CS, 2.7.5). Sólo un legislador así conoce lo suficiente sobre la naturaleza humana como para saber cómo hay que organizar las leyes y las instituciones a fin de que éstas transformen los caracteres y los intereses de las personas y, de ese modo, dadas las condiciones históricas, las acciones de esos individuos pasen a concordar con las que tal ordenamiento legal e institucional impone. Y sólo un legislador así sería capaz de persuadir a las personas para que sigan los dictados de esa legislación.

3. El interés que Rousseau también muestra por la cuestión de la estabilidad puede apreciarse en otras de las cosas que dice. Por ejemplo, en el CS, 2.7.2, comenta: «Pero si es cierto que un gran príncipe es hombre raro, ¿cuánto no lo será un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe proponer. Éste es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace andar». Y añade: «En el nacimiento de las sociedades —dice Montesquieu—, son los jefes de las repúblicas los que hacen la institución y luego es la institución la que forma a los jefes de las repúblicas» [págs. 63-64].

Más adelante, en el CS, 2.7.9, Rousseau dice: «Para que un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas» [pág. 66].

Así que «he ahí lo que forzó desde siempre a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría» (CS, 2.7.10 [pág. 66]).

Que Rousseau está haciendo referencia a la tercera pregunta, la de la estabilidad, resulta evidente en cuanto la planteamos en la forma sugerida por lo anterior, es decir: ¿cómo consiguen las instituciones políticas generar el espíritu social que sería necesario, en el momento fundacional, para promulgar leyes que instauraran esas instituciones? Y es

que si las instituciones logran generar el espíritu que las instituiría en primera instancia, serán duraderas *y* estables.

El trascendental alcance del cambio que se produce desde el estado de naturaleza (el estadio inicial de la historia del *Segundo discurso)* y que es provocado por la obra del legislador se hace evidente por lo que el propio Rousseau dice algo antes, en el CS, 2.7.3:

> Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, tiene que quitar al hombre sus propias fuerzas para darle las que le son extrañas y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás. [...] De suerte que si cada ciudadano no es nada, ni puede nada sino gracias a todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación está en el más alto grado de perfección que puede adquirir [pág. 64].

Estamos ante un parágrafo extraordinario. Ilustra hasta qué punto nos concibe Rousseau como seres socialmente dependientes de la sociedad del pacto social, aun cuando somos personalmente independientes (es decir, no dependientes de ninguna otra persona particular). Los poderes que adquirimos en sociedad son poderes que sólo podemos usar en sociedad y en cooperación con los poderes complementarios de otras personas. Pensemos, por ejemplo, en cómo las habilidades aprendidas y entrenadas de los músicos alcanzan su máxima realización sólo cuando son ejercidas junto a las de otros músicos en los conjuntos de cámara y en las orquestas.

4. Lo que dice Rousseau acerca del dador de leyes queda suficientemente claro cuando captamos los dos interrogantes a los que trata de dar respuesta, aunque sea —cabe reconocerlo— de forma muy poco habitual. La función del dador de leyes no tiene nada de misterioso, por muy rara que nos pueda resultar esta figura.

Veamos primero la cuestión de los orígenes históricos: es evidente que la sociedad del pacto social pudo haber surgido de múltiples formas distintas. Pudo haber sucedido, por ejemplo, que, de forma paulatina y a lo largo de varios siglos y de una serie de violentas guerras de

religión, las personas acabaran considerando impracticable el uso de la fuerza en esas disputas y, aunque a regañadientes, optaran por aceptar como un *modus vivendi* los principios de la libertad y la igualdad. Así parece haber surgido la tolerancia religiosa, por ejemplo. Todos pensaban que la división de la cristiandad era un desastre terrible, pero, pese a ello, consideraron que la tolerancia parecía mejor opción que entregarse a una guerra civil interminable y a la destrucción de la sociedad.

Así es como generaciones posteriores pueden acabar refrendando ciertos principios por los méritos de éstos. Algo parecido sucedió cuando terminaron las guerras de religión y los principios de la libertad religiosa fueron aceptándose gradualmente como libertades constitucionales básicas. Es cosa corriente que las generaciones previas introduzcan principios e instituciones por motivos distintos de los que otras generaciones posteriores, que se han criado en ellos, tienen para aceptarlos. Pero ¿acaso podría avanzar la sociedad de otro modo?

Está claro por la forma en que Rousseau introduce el dador de leyes que el filósofo ginebrino no supone en ningún momento que el hecho de que las personas suscriban un acuerdo de un determinado tipo significa que éstas realicen una transición desde un estadio prepolítico a una sociedad cuyas instituciones básicas se ajustan a los términos requeridos por el pacto social. No pudo ser así como un pueblo de la fase inicial de la historia del *Segundo discurso* —de la sociedad libre, igual y justa del estado de naturaleza— se transformó en un conjunto de ciudadanos dotados de una voluntad general. Las instituciones que dan forma a la voluntad general son diseñadas por el dador de leyes que convence al pueblo de que su autoridad es de un orden superior y que, gracias a eso, consigue que éste acepte las leyes que él propone. Llegado el momento, las generaciones posteriores logran tener y perpetuar una voluntad general. En cuanto se instituye la sociedad y ésta empieza a funcionar, alcanza un equilibrio estable: sus instituciones generan en quienes viven a su amparo la voluntad general precisa para mantener esa sociedad en generaciones posteriores a medida que éstas van saliendo a escena. La referencia de Rousseau a Montesquieu (citada un poco más arriba) plasma esta idea a la perfección.

El legislador/dador de leyes de Rousseau debería entenderse, entonces, como una figura ficticia en el fondo —un *deus ex machina*— introducida para abordar el segundo par de preguntas: las referidas al aprendizaje moral y la estabilidad, por un lado, y a los orígenes históricos, por el otro. Se trata, pues, de un mecanismo que no resulta problemático para la unidad y la coherencia de la concepción rousseauniana, como se

aduce en ocasiones. Nos damos cuenta de ello en cuanto distinguimos las cuatro preguntas aquí comentadas y reconocemos que existen diferentes vías por las que podría surgir la sociedad del pacto social.

§5. LA LIBERTAD Y EL PACTO SOCIAL

1. Tenemos todavía que comentar la segunda parte del problema del pacto social. Recordemos que Rousseau venía a decir que ese problema consistía en encontrar una forma de asociación tal que, uniéndonos a otras personas, sigamos obedeciéndonos únicamente a nosotros mismos y continuemos siendo igual de libres que antes (CS, 1.6.4). La posibilidad de seguir siendo igual de libres resulta bastante desconcertante cuando Rousseau deja muy claro que nos entregamos a nosotros mismos —con todos nuestros poderes— a la comunidad, bajo la dirección suprema de la voluntad general y sin que podamos reclamar derecho alguno en reserva frente a ella. Hay quien ha visto en la doctrina rousseauniana un totalitarismo implícito y algunos consideran especialmente alarmante que el pensador ginebrino llegue incluso a mencionar la necesidad de que se nos fuerce a ser libres.

Consideremos este comentario y veamos si existe un modo de leerlo en un sentido que sea coherente con la posibilidad de que nos obedezcamos a nosotros mismos y de que sigamos siendo tan libres como antes del pacto social. El pasaje relevante dice así: «A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás [compromisos], de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre» (CS, 1.7.8 [pág. 42]).

Tenemos una primera idea de lo que Rousseau quiere decir aquí al leer el siguiente capítulo, que dedica a la sociedad civil. Ese capítulo ilustra el cambio de perspectiva y de ánimo del autor con respecto al *Segundo discurso*. Aquí la transición desde el estado de naturaleza aparece descrita en términos favorables, aunque con una importante condición: la de que no suframos demasiado por abuso de la autoridad política. Dice, en concreto: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. [...] Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al

desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquélla de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre» (CS, 1.8.1 [pág. 43]).

Queda claro, pues, que nuestra naturaleza humana, con nuestros intereses fundamentales por el desarrollo y el ejercicio de nuestras dos potencialidades en condiciones de independencia personal, sólo se realiza en la sociedad política (o, mejor dicho, sólo en la sociedad política del pacto social). En el parágrafo que sigue al anterior, Rousseau distingue la libertad civil y el derecho legal a la propiedad, que ganamos. Dice también que, con la sociedad civil, el hombre adquiere también «la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (CS, 1.8.3 [pág. 44]).

Ahora bien, lo que Rousseau seguramente está pensando aquí no es que la libertad consista en obedecer cualquier ley que nos podamos prescribir, pues yo mismo, en un despiste, podría prescribirme una ley ciertamente descabellada. Las que sí tiene sin duda en mente son las leyes que nos prescribimos como sujetos de ellas cuando votamos leyes fundamentales como ciudadanos —desde el punto de vista de nuestra voluntad general— y damos nuestra opinión —aquella que creemos que todos los ciudadanos podrían respaldar (dadas nuestras creencias y la información de la que disponemos)— sobre qué leyes están mejor formuladas para promover el bien común.

Ahora bien, como hemos visto, cuando hacemos esto nos mueven nuestros intereses fundamentales: los que tenemos por nuestra libertad, por el mantenimiento de nuestra independencia personal, etc. Estos intereses fundamentales toman precedencia sobre otros intereses nuestros: como fundamentales que son, apuntan a las condiciones esenciales de nuestra libertad e igualdad, que son las que hacen realidad las condiciones en las que se desarrollan nuestras capacidades de libre albedrío y de perfectibilidad sin dependencia personal. Cuando obedecemos leyes fundamentales promulgadas de forma apropiada y conforme a la voluntad general (una forma de razón deliberativa), hacemos realidad nuestra libertad moral. Cuando desarrollamos plenamente esta capacidad de raciocinio, gozamos de libre albedrío: estamos en situación de comprender las razones más apropiadas y de ser guiados por ellas.

2. Tras estos antecedentes, volvamos sobre la necesidad de que se nos fuerce a ser libres mencionada por Rousseau. El lenguaje utilizado es provocador, sin duda, pero nosotros buscamos la idea que se esconde detrás de las palabras. En el parágrafo inmediatamente precedente (CS, 1.7.7), Rousseau contrasta la voluntad privada que tenemos como individuos separados (nuestra «existencia absoluta y naturalmente independiente») con la voluntad general que tenemos como ciudadanos. Concretamente, dice que el «interés particular [del ciudadano] puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y [...] gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito» (CS, 1.7.7 [pág. 42]).

Es evidente que Rousseau tiene eri mente un ejemplo de lo que hoy llamamos una conducta de *free riding* en sistemas de cooperación colectivamente ventajosos. (Rousseau se refiere a este problema en el CS, 2.6.2, cuando dice que «se necesitan convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes» [pág. 60].)

Como ejemplo familiar de ese fenómeno, pensemos en la instalación de dispositivos anticontaminantes en los automóviles. Supongamos que con cada uno de esos artilugios instalado por una sola persona, cada miembro individual de la sociedad obtiene 7 dólares de beneficio (en forma de aire más limpio), pero que el precio de un aparato es de 10 dólares. En una sociedad de 1.000 ciudadanos, cada dispositivo contribuye con un valor equivalente a 7.000 dólares de beneficio total. Si todos instalan sus aparatos respectivos, la ganancia neta de cada ciudadano será de $\$7n - 10$ (siendo n el número de ciudadanos), que es positiva para todo $n>1$. Aun así, si cada ciudadano toma como dadas las acciones de los demás, saldrá ganando si no coopera.[5]

Rousseau asume, en mi opinión, que el individuo en cuestión ya habrá votado en la asamblea por convertir en obligatoria la instalación de los dispositivos y por garantizar dicha instalación mediante mecanismos eficaces de inspección (sufragando los costes de ésta con tasas o impuestos). Viéndonos forzados mediante multas a cumplir con la ley que nos otorgamos y que votamos con la mejor de nuestras razones, nos sometemos a normas que nosotros mismos avalamos desde el pun-

5. Ejemplo extraído de Peter C. Ordeshook, *Game Theory and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 201 y sigs.

to de vista de nuestra voluntad general. Ese punto de vista es el de nuestra libertad moral, y la capacidad de actuar conforme a leyes así promulgadas nos eleva por encima del nivel del instinto y nos convierte auténticamente en dueños de nosotros mismos. Además, nadie supone que, si se nos obliga a abonar la multa, entre dentro de lo razonable que nos quejemos. A juicio de Rousseau, nuestros intereses fundamentales son nuestros intereses reguladores; en el pacto social, accedemos a promover nuestros intereses privados dentro de los límites de unas leyes políticas fundamentales refrendadas por la voluntad general, una voluntad guiada por los intereses fundamentales que compartimos con las demás personas.

Ahora bien, es patente que Rousseau no emplea bien las palabras cuando dice que continuamos siendo tan libres como éramos antes. En realidad, dejamos- absolutamente de ser naturalmente libres. Somos moralmente libres, pero no tan libres como antes. Somos libres en un sentido mejor y muy diferente.

§6. IDEAS DE ROUSSEAU ACERCA DE LA IGUALDAD: ¿DIFERENTES EN QUÉ SENTIDO?

1. En el subapartado §2.3 de esta lección, vimos que Rousseau dijo que la libertad y la igualdad son «el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación», y que la libertad no puede durar sin la igualdad. En la primera lección sobre Rousseau analizamos lo que él tenía que decir a propósito de los tipos y las fuentes de la libertad, así como sobre sus consecuencias destructivas. Ahora consideraremos qué distingue en especial a las ideas que Rousseau tenía sobre la igualdad. Estudiemos, para empezar, varios de los motivos que podríamos tener para querer regular las desigualdades a fin de evitar que se descontrolen.

a) Un motivo sería la mitigación del sufrimiento. En ausencia de circunstancias especiales, no está bien que algunos (o buena parte de la sociedad) tengan de sobra mientras que otros pocos (o incluso muchos) sufren privaciones y penalidades, por no mencionar hambre y enfermedades que podrían remediarse. Hablando en términos más generales, podríamos concebir tales situaciones como casos de mala asignación de recursos. Por ejemplo, adoptando un enfoque utilitarista (como el enunciado por Pigou en su *Economía del bienestar)*, diríamos que cuando la distribución de renta es desigual, el producto social está

siendo usado de forma ineficiente. Es decir, que más necesidades y carencias urgentes pasan desatendidas, mientras son consentidas otras menos acuciantes de los individuos ricos, e incluso los placeres y los caprichos ociosos de éstos. Desde el punto de vista del economista inglés, y dejando a un lado los efectos sobre la producción futura, la renta debería distribuirse de tal modo que las carencias y las necesidades más apremiantes no satisfechas fueran igualmente urgentes para todas las personas (suponiendo, claro está, que todas ellas tuvieran funciones de utilidad similares y que hubiera algún modo de efectuar comparaciones interpersonales).

Fíjense que, en este caso, no es la desigualdad la que nos molesta. Ni tampoco nos inquietan sus efectos, salvo en la medida en que éstos causan sufrimiento o privación, o significan una asignación que consideramos ineficiente y despilfarradora de bienes.

b) Un segundo motivo para controlar las desigualdades políticas y económicas es el de impedir que una parte de la sociedad domine a la otra. Cuando esas dos clases de desigualdad son grandes, tienden a ir de la mano. Como dijo Mill, las bases del poder político son la inteligencia (el nivel educativo), la propiedad y el poder de combinación, concepto por el que el autor inglés entendía la capacidad que cada persona tiene de cooperar con otras para la procuración de los propios intereses individuales. Este último poder permite a los pocos, en virtud de su control sobre el proceso político, implantar un sistema de legislación y propiedad que protege su posición dominante, no sólo en política, sino en todos los ámbitos de la economía. Gracias a ello, pueden decidir qué se produce, controlar las condiciones de trabajo y los términos del empleo ofertado, y precisar tanto la dirección y el volumen del ahorro real (la inversión) como el ritmo de la innovación, todo lo cual determina en gran medida la forma final de la sociedad a lo largo del tiempo.

Si entendemos que estar dominados por otros es malo, y que impide que nuestra vida no sea tan buena o feliz como podría, deben preocuparnos los efectos de la desigualdad política y económica. Ésta hace que nuestras oportunidades de empleo sean menos buenas y que prefiramos disponer de mayor control sobre nuestro lugar de trabajo y sobre el rumbo general de la economía. De acuerdo, pero, hasta aquí, aún no está claro que la desigualdad en sí misma sea injusta o mala.

c) Hay un tercer motivo que sí parece acercarnos más a lo que la desigualdad en sí podría tener de malo. Me refiero al hecho de que las desigualdades políticas y económicas significativas estén frecuente-

mente asociadas con otras desigualdades de estatus social que pueden provocar que quienes ocupan una posición más baja acaben siendo considerados (por sí mismos y por otras personas) inferiores. Esto podría fomentar la difusión de actitudes de deferencia y servilismo, por una parte, y de arrogancia y desdén, por la otra. El modo en que las personas se ven a sí mismas depende de cómo sean vistas por las demás: su sentido de la dignidad, su autoestima y su confianza en sí mismas descansan sobre los juicios y las valoraciones de otras personas.

Si tenemos en consideración estos efectos de las desigualdades políticas y económicas, así como los posibles males relacionados con el estatus, nos hallamos mucho más próximos a lo que preocupaba a Rousseau. No hay duda de que éstos son males graves y que las actitudes que se pueden derivar de las gradaciones de estatus pueden ser grandes vicios. Pero ¿llegamos así ya a la conclusión de que la desigualdad está mal o es injusta por sí misma o simplemente tiene efectos indebidos o injustos sobre quienes la padecen?

Se aproxima más a ser mala o injusta por sí misma si la entendemos en el sentido siguiente: en un sistema de estatus diferenciados, no todos pueden gozar del más elevado. Estamos ante un bien posicional, como se lo cataloga a veces, ya que el estatus elevado depende de que haya otras posiciones por debajo. Por lo tanto, si valoramos el estatus elevado como tal, también estamos valorando algo que necesariamente implica que haya otras personas con menor estatus. Esto puede estar mal o puede ser injusto cuando las posiciones de estatus tienen una gran importancia social y, sobre todo, cuando el estatus se nos atribuye por nacimiento o por rasgos naturales de género o raza, y no se gana ni se adquiere de forma apropiada. Un sistema de estatus es injusto, pues, cuando sus diversos rangos tienen atribuida más importancia que la que pueden justificar sus respectivas funciones sociales al servicio del bien general.

d) Ahí mismo aparece sugerida la solución de Rousseau: en la sociedad política, todos deberían ser ciudadanos iguales. Pero antes de profundizar un poco más en esto, mencionaré brevemente que la desigualdad puede ser mala o injusta por sí misma en aquellos casos en los que la estructura básica de la sociedad emplea y atribuye especial importancia a unos procedimientos imparciales o equitativos.

Dos ejemplos de tales procedimientos son: los mercados imparciales (es decir, abiertos y viablemente competitivos) en la economía, y las elecciones políticas imparciales. En estos casos, una cierta igualdad (o una desigualdad adecuadamente moderada) constituye una condición

imprescindible para la justicia política. Hay que evitar tanto el monopolio como otros mecanismos análogos, no sólo por sus efectos negativos (como, por ejemplo, la ineficiencia), sino también porque, sin justificación especial, conducen a mercados que no son equitativos. La misma clase de argumento se puede dar para impedir las elecciones no imparciales que resultan del dominio de unos pocos ricos en el ámbito de la política.[6]

2. Para Rousseau, la idea de igualdad alcanza su máxima significación en el más alto nivel, es decir, en el nivel correspondiente a cómo ha de entenderse la sociedad política en sí. Y el pacto social —sus términos y sus condiciones— así nos lo indica. A partir de él sabemos que todo el mundo ha de tener el mismo estatus básico de un ciudadano en pie de igualdad con los demás, que la voluntad general ha de querer el bien común (entendido como aquellas condiciones que aseguran que cada uno pueda promover sus intereses fundamentales siendo personalmente independiente de los demás individuos y circunscrito a los límites de la libertad civil). Hay que moderar, además, las desigualdades económicas y sociales para garantizar las condiciones de esa independencia. En una nota al pie del CS, 2.11.2, Rousseau dice: «¿Queréis dar al Estado consistencia? Acercad los grados extremos cuanto sea posible; no permitáis ni gentes opulentas ni pordioseros» [nota 14, pág. 319]. Y como ya hemos señalado anteriormente, en ese mismo parágrafo (CS, 2.11.2), también dice que, por «igualdad, no hay que entender [...] que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse» [pág. 76].

Todo esto nos permite decir que, en la sociedad del pacto social, los ciudadanos —como personas— son iguales en el más alto nivel y en los aspectos más fundamentales. Todos tienen, pues, los mismos intereses fundamentales por su libertad y por perseguir sus propios fines dentro de los límites de la libertad civil. Todos cuentan con una facultad similar de libertad moral, es decir: la capacidad de actuar con arre-

6. Para los parágrafos precedentes, del a) al d), me he inspirado en parte en las «Notes on Equality» de T. M. Scanlon, fechadas en noviembre de 1988. (Véase también T. M. Scanlon, «The Diversity of Objections to Inequality», en Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. *(N. del e.)*

glo a las leyes generales que se otorgan a sí mismos y a otros en nombre del bien común. Cada uno de ellos entiende que estas leyes están fundadas sobre la forma de razón deliberativa apropiada para la sociedad política, y que esta razón es la voluntad general que cada ciudadano tiene como miembro de esa sociedad.

Pero, exactamente, ¿de qué modo se halla presente la igualdad en ese máximo nivel? Tal vez sea así: el pacto social estructura y, una vez materializada, logra una relación política entre los ciudadanos como iguales. Éstos tienen capacidades e intereses que los convierten en miembros iguales en todas las materias fundamentales. Se reconocen y se consideran mutuamente relacionados como ciudadanos iguales, y en el hecho mismo de ser ciudadanos se incluye que estén relacionados como iguales entre sí. Así pues, estar relacionados como iguales forma parte de lo que son y de lo que otros reconocen que son, y existe un compromiso político público de mantenimiento de las condiciones que esta relación igualitaria entre personas requiere.

Por otra parte, como sabemos por el *Segundo discurso,* Rousseau es muy consciente de la importancia de los sentimientos de dignidad y valoración personales propias, y de que lo que despierta los vicios y las miserias del amor propio son las desigualdades políticas y sociales que sobrepasan los límites estrictamente necesarios para la independencia personal. Rousseau cree, pienso yo, que todos nosotros debemos, por nuestra propia felicidad, respetarnos a nosotros mismos y mantener una viva sensación de valía personal. Así que, para que nuestros sentimientos sean compatibles con los de otras personas, debemos respetarnos a nosotros mismos y a los demás como iguales, y debemos hacerlo en el máximo nivel, que es el nivel de cómo se concibe la sociedad en sí y el nivel en el que se promulgan las leyes políticas fundamentales. Por ello, como ciudadanos iguales, todos podemos —a través del respeto hacia los demás— armonizar nuestra necesidad de dignidad personal o respeto por nosotros mismos. Dadas nuestras necesidades como personas y nuestra indignación natural ante el sometimiento al poder arbitrario de otros (un poder que nos obliga a hacer lo que éstos quieren *y* no lo que unos y otros podemos desear como iguales), la respuesta evidente al problema de la desigualdad es una igualdad en el nivel máximo, tal como ésta se formula en el pacto social.

Desde el punto de vista de esta igualdad, los ciudadanos pueden moderar desigualdades de más bajo nivel por medio de leyes generales para preservar así unas condiciones de independencia personal, de ma-

nera que nadie esté sujeto a un poder arbitrario ni experimente tampoco las heridas y las humillaciones que excitan el amor propio.

3. ¿Es esta concepción de la igualdad exclusiva de Rousseau? O, mejor dicho, ¿fue él el primero en verla de ese modo? No estoy seguro de la respuesta a esta pregunta. Desde los inicios de la filosofía política ha habido ideas sobre la igualdad. Pero sospecho que la familia de ideas que él combinó para producir su propio concepto de igualdad (como cuando habla de igualdad en el máximo nivel en el que se concibe la sociedad, de ciudadanos iguales en este nivel máximo en virtud de sus intereses fundamentales y de sus capacidades de libertad moral y civil, y del amor propio y de la conexión de éste con las desigualdades vinculadas al poder arbitrario) son distintivas como tal familia. Es, pues, en la combinación de esta familia de ideas de un modo tan particular e impactante donde puede que resida la originalidad de la idea rousseauniana de igualdad.

MILL I

SU CONCEPCIÓN DE LA UTILIDAD

§1. COMENTARIOS INTRODUCTORIOS: J. S. MILL (1806-1873)

1. Mill era el hijo mayor del filósofo y economista utilitarista James Mill, quien, junto a Bentham, fue uno de los líderes del movimiento de los llamados radicales filosóficos. Mill se educó exclusivamente con su padre y jamás estudió en escuela o universidad alguna. Su padre le asignó la responsabilidad de dar clase a sus hermanos y hermanas más pequeños, lo que mantuvo a Mill tan ocupado que se vio privado de una infancia normal.

Bajo la tutela de su padre, adquirió desde muy temprana edad un dominio pleno de la teoría utilitaria de la política y la sociedad, así como de su psicología asociacionista de la naturaleza humana. También dominó todo lo que su padre le pudo enseñar sobre la economía ricardiana. A los 16 años, Mill era ya una formidable figura intelectual por derecho propio.

2. Recordemos lo que dijimos anteriormente: que uno de nuestros principios rectores al estudiar las obras de los principales autores de la tradición filosófica ha de ser el de identificar correctamente los problemas a los que se enfrentaban y entender qué percepción tenían de tales problemas y qué preguntas se estaban formulando al respecto. Si hacemos esto, es muy probable que sus respuestas nos parezcan mucho más profundas, aunque no siempre totalmente lógicas. Hay autores que, en un primer momento, nos resultan arcaicos y desprovistos de interés, pero que luego pueden hacérsenos esclarecedores y resarcirnos con creces del esfuerzo de un estudio serio de sus escritos.

Así pues, como con los demás filósofos políticos, debemos preguntarnos qué preguntas asumió Mill como suyas y qué aspiraba a conseguir con sus obras. Debemos resaltar, en particular, la vocación que Mill

eligió. Él no aspiraba a ser un académico ni una especie de Kant, dedicado a escribir obras originales y sistemáticas en campos como la filosofía, la economía o la teoría política (por muy originales y sistemáticas que las obras de Mill puedan resultarnos en realidad). Tampoco deseaba Mill convertirse en una figura política ni en un hombre de partido.

3. La imagen que Mill tenía de sí mismo era la de un educador, un formador de opinión ilustrada y avanzada. Su objetivo era explicar y defender los que él entendía como principios filosóficos, morales y políticos fundamentales apropiados, con arreglo a los que debía organizarse la sociedad moderna. De otro modo, creía él, la sociedad del futuro no alcanzaría la armonía y la estabilidad requeridas para entrar en una edad orgánica, es decir, una era unificada por principios fundamentales de carácter político y social, y reconocidos de forma general.

La idea de edad orgánica (como concepto opuesto al de edad crítica) fue tomada por Mill de los saintsimonianos.[1] Mill creía que la sociedad moderna sería democrática, industrial y laica (entiéndase, sin religión de Estado: el Estado sería aconfesional). Ése era el tipo de sociedad que, a su juicio, estaba emergiendo en Inglaterra y en otras partes de Europa. Aspiraba a formular unos principios fundamentales para esa clase de sociedad que fueran inteligibles para la opinión culta de quienes verdaderamente influían en la vida política y social.

4. Ya he dicho que entre las vocaciones expresas de Mill no estaba el que sus escritos se erigieran en obras académicas de importancia, ni en aportaciones originales al pensamiento filosófico o social. No obstante, yo creo que Mill fue, en realidad, un pensador de gran profundidad y originalidad, pero que siempre se esforzó por reprimir esta última por dos motivos:

En primer lugar, porque así lo exigía la vocación que sí escogió: para dirigirse a quienes tienen influencia en la vida política —aquellos que (como él mismo explica en su reseña de *La Democracia en América* de Tocqueville) tienen propiedades, inteligencia y poder de combinación (la posibilidad de cooperar con otras personas para conseguir cosas, especialmente en el ámbito del gobierno)-[2] sus escritos no pueden parecer demasiado originales, academicistas ni difíciles. Si no, perdería a su público objetivo.

1. Secta francesa de los seguidores de Saint-Simon, quien creía que tras un período histórico orgánico se sucedía un período crítico, caracterizado por la duda y el escepticismo.

2. John Stuart Mill, *Collected Works (CW)*, Toronto, University of Toronto Press, 1963-1991, vol. XVIII, pág. 163.

En segundo lugar, la originalidad de Mill quedó reprimida por su complicada relación psicológica con su padre. Le resultó imposible, creo yo, romper abierta y públicamente con el utilitarismo de su padre y de Bentham. Si lo hubiera hecho, habría dado una alegría a quienes Mill consideraba oponentes políticos suyos: los *tories* que sostenían la doctrina conservadora intuicionista a la que él se opuso sistemáticamente.[3] De todos modos, Mill sí manifestó públicamente serias reservas respecto a la doctrina de Bentham en dos ensayos: «Bentham» (1838) y «Coleridge» (1840). Y, como era de esperar, se mostró aún más crítico en sus anónimas «Observaciones sobre la filosofía de Bentham» (1833).[4] *

5. En la vocación que sí eligió, Mill seguramente alcanzó un éxito extraordinario. Se convirtió en uno de los autores políticos y sociales más influyentes de la época victoriana. En lo que aquí nos ocupa, entender su vocación nos ayuda a comprender los defectos de sus obras: su terminología a menudo poco precisa y ambigua, y su estilo casi siempre altivo y su tono sermoneador, impasible a la duda, ni siquiera cuando habla de las cuestiones más intrincadas. Quienes le tenían cierta aversión decían que él siempre trataba de convencer, y si no lo lograba, se dedicaba a condenar.

Estos defectos resultan más alarmantes en los ensayos posteriores (a partir de 1850, digamos), que son también los más leídos, tres de los cuales comentaremos aquí: *El utilitarismo, Sobre la libertad y El sometimiento de las mujeres*. Para entonces, Mill gozaba ya de la atención de Inglaterra. Lo sabía y estaba empeñado en que así siguiera siendo. Pero el período más creativo de Mill abarca, aproximadamente, los años comprendidos entre 1827 y 1848. Quien dude de los extraordinarios dones del filósofo inglés sólo tiene que fijarse en las obras de ese período, comenzando por los *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en*

3. Véase Mill, *Whewell on Moral Philosophy* (1852), *CW*, vol. X.

4. Este último ensayo apareció por vez primera de forma anónima como el Apéndice B del libro de Edward Lytton Bulwer, *England and the English*, Londres, Richard Bentley, 1833, y está en el vol. X de las *CW* (trad. cast.: «Observaciones sobre la filosofía de Bentham», en Pompeu Casanovas Romeu y Josep Joan Moreso Mateos, *El ámbito de lo, jurídico: lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo*, Barcelona, Crítica, 1994).

* La traducción de las citas de este ensayo y de *On the Representative Government* y de *Principles of Political Economy* es propia del traductor de este libro y no se corresponde con ninguna de las versiones castellanas ya publicadas de dichas obras. De las citas literales extraídas de las demás obras de Mill, y salvo que se indique lo contrario, la traducción aquí recogida se corresponde con las siguientes versiones castellanas: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2002; *Sobre la libertad*, Madrid, Edaf, 2004, y *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005. *(N. del t.)*

economía política (1830-1831, aunque el quinto ensayo fue parcialmente reescrito en 1833 y el conjunto no se publicó hasta 1844) y continuando por los múltiples y brillantes ensayos de la década de 1830, *Un sistema de la lógica* (de 1843) y los *Principios de economía política* (de 1848).

Pese a sus defectos, sería un gran error leer a Mill desde una actitud de superioridad. Se trata de una gran figura merecedora de nuestra mayor atención y respeto.

J. S. Mill: datos biográficos:

1806 Nace el 20 de mayo en Londres.

1809-1820 Período de educación intensa en casa a cargo de su padre.

1820-1821 Año pasado en Francia en casa de sir Samuel Bentham.

1822 Estudia derecho. Primeras publicaciones suyas en los periódicos.

1823 Ingresa a trabajar en la Compañía de las Indias Orientales.

1823-1829 Período de estudio junto a amigos en la «Sociedad Utilitarista» y en casa de Grote.

1824 Fundación de la *Westminster Review,* para la que escribió hasta 1828.

1826-1827 Crisis mental.

1830 Conoce a Harriet Taylor. Está en París durante la revolución de 1830.

1832 Fallece Bentham; primera Reform Act (ley de reforma electoral).

1833 Publicación de las «Observaciones sobre la filosofía de Bentham».

1836 Fallece el padre de Mill.

1838 Publicación de «Bentham» y « Coleridge » (1840).

1843 Publicación de *Un sistema de la lógica.* Ocho ediciones en vida del autor.

1844 Publicación de los *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política,* escritos entre 1831 y 1832.

1848 Publicación de los *Principios de economía política.* Siete ediciones.

1851 Se casa con Harriet Taylor, cuyo anterior marido, John Taylor, había fallecido en 1849.

1856 Nombrado director de la Oficina de Exámenes de la Compañía de las Indias Orientales.

1858 Se jubila de la Compañía. Muerte de Harriet Taylor.

1859 Publicación de *Sobre la libertad.*

1861 Publicación de *El utilitarismo* y de *Del gobierno representativo.*

1865 Elegido parlamentario por Westminster. Derrotado en 1868.

1869 Publicación de *El sometimiento de las mujeres.*

1871 Fallece el 7 de mayo en Aviñón.

1873 Publicación de su *Autobiografía.*

1879 Publicación de los *Capítulos sobre el socialismo.*

§2. UNA MANERA DE LEER *EL UTILITARISMO* DE MILL

1. Quiero proponer una manera de leer el ensayo *El utilitarismo* que lo enlaza con las críticas anteriores que Mill dirigió a Bentham, primero, en sus «Observaciones sobre la filosofia de Bentham» (1833) y, luego, en su ensayo «Bentham» (1838), escrito dos años después de la muerte del/padre de Mill en 1836. Este ensayo, unido al titulado «Coleridge» (1840), marca la ruptura más abierta que Mill jamás haría con el utilitarismo de Bentham y de su padre. Y digo ruptura *abierta,* porque, en mi opinión, la forma de utilitarismo que desarrolló finalmente, como se verá claramente en su momento, resultó ser una doctrina muy diferente de la de sus dos precursores. Esto, de todos modos, está sujeto a interpretaciones y no es un punto de vista que sea ampliamente compartido.

En las «Observaciones a la filosofía de Bentham» (a las que me referiré aquí con las iniciales OFB en las citas textuales), Mill empieza definiendo la filosofia de Bentham con las siguientes palabras: «Los primeros principios [...] son éstos: que la felicidad (término con el que se pretende designar el placer y la ausencia de dolor) es lo único deseable en sí mismo; que todas las demás cosas son sólo deseables como medios para ese fin; que, por consiguiente, la producción de la mayor felicidad posible es la única finalidad apropiada de todo pensamiento y acción humanos y, por ende, de toda moral y gobierno; y que, además, el placer y el dolor son los únicos factores por los que se rige la conducta de los seres humanos» (OFB, ¶2). Luego, presenta las siguientes objeciones (entre otras) a la perspectiva de Bentham. En primer lugar, critica que Bentham no intente en ningún momento dar una justificación filosófica seria del principio de utilidad y emplee un tono cortante y desdeñoso con sus oponentes. Mill sostiene que quienes propugnan otras doctrinas filosóficas y morales merecen mejor trato (OFB, 113-6).

2. En segundo lugar, critica que Bentham interprete el principio de utilidad en el sentido restringido del que Mill llama principio de las consecuencias específicas, por el que una acción se aprueba o se desaprueba exclusivamente en función del cálculo de las consecuencias a las que esa clase de acción conduciría si se practicara de forma general. Mill admite que este principio es apropiado en numerosos casos, por ejemplo, desde el punto de vista de un legislador interesado por estimular o disuadir ciertos tipos de conducta a través de incentivos o penalizaciones legales, y admite también el mérito de la obra de Bentham a la hora de hacer avanzar el estudio de la jurisprudencia y la legislación (OFB, 118-9).

La objeción que plantea Mill es que esa interpretación del principio de utilidad es demasiado limitada para tratar las cuestiones políticas y sociales fundamentales de la época, cuestiones que se refieren al carácter humano en su conjunto. En ese ámbito, dice él, lo que debe interesarnos principalmente no es cómo proporcionar incentivos legales a la buena conducta ni cómo disuadir a las personas de la comisión de delitos, sino cómo organizar las instituciones sociales básicas para que los miembros de la sociedad puedan adquirir un carácter —con sus objetivos, sus deseos y sus sentimientos— tal que sean incapaces de delinquir o sean ya proclives a comportarse del modo deseado. Estas cuestiones más amplias nos obligan a ir más allá de los principios de las consecuencias específicas y a tener en cuenta la relación de las acciones con la formación del carácter, para, a partir de ahí, considerar la orientación de la conducta en general por medio de instituciones sociales y políticas. La legislación debe ser considerada en su contexto histórico más amplio y vincularse a «la teoría de las instituciones orgánicas y las formas generales de sistema político [...] [que] deben ser entendidas como los grandes instrumentos destinados a formar el carácter nacional, a conducir a los miembros de la comunidad hacia la perfección, o a impedir que éstos caigan en la degeneración» (OFB, ¶12; véanse, en general, las OFB, 117-12).

3. Mill dice, en tercer lugar, que Bentham no está entre los grandes analistas de la naturaleza humana, que aquél supuso equivocadamente que lo único que nos mueve es un balance de deseos sobre placeres y dolores futuros, y que trató erróneamente de enumerar motivos (deseos y aversiones humanas) que son, en principio, innumerables tanto cuantitativa como cualitativamente. Añade que ignoró algunos de los motivos sociales más importantes, como la conciencia o la sensación de deber, lo que hace que su perspectiva adquiera un tono egoísta en el plano de lo psicológico (OFB, 1123-30).

Mill critica también que Bentham no supiera apreciar que la mayor esperanza de mejora humana estriba en un cambio de nuestro carácter, y de nuestros deseos regulativos y predominantes. Este fallo de Bentham está relacionado con que no supiera ver en las instituciones políticas y sociales un medio para la educación social de un pueblo y una vía para ajustar las condiciones de la vida social a su estadio de civilización (OFB, ¶35).

4. Mill dice, por último, que el error preponderante de Bentham es su decantación por una parte solamente de los motivos que realmente impulsan a las personas y considerar a éstas como unos entes «calculadores mucho más fríos y reflexivos de lo que verdaderamente son». Esta tenden-

cia, relacionada con su idea de una identificación artificial (o razonada) de intereses, lleva a Bentham a pensar que la legislación surte efecto a través del cálculo racional de recompensas y penalizaciones realizado por los ciudadanos, de donde se pueden deducir leyes y gobiernos que proporcionen las protecciones legales necesarias. Infravalora así, sin embargo, el papel y los efectos de los hábitos y de la imaginación, así como la importancia central del apego de las personas a las instituciones, un apego que depende de la continuidad de estas últimas y de la identidad externa que proyecten. Son esta continuidad y esta identidad las que hacen que las instituciones se adapten a la memoria histórica de un pueblo y las que las ayudan a sostener su autoridad (OFB, 1136-37). Bentham pasa por alto cómo las instituciones y las tradiciones perdurables posibilitan los innumerables compromisos y ajustes sin los que ningún gobierno, en opinión de Mill, podría tener continuidad. Para Mill, Bentham es un «pensador a medias» que dijo muchas cosas de gran mérito, pero que, presentándolas como si fueran toda la verdad, dejó en realidad a otros la tarea de suministrar la otra mitad de la imagen real (OFB, 1136-37).

5. Teniendo en cuenta esta crítica a Bentham, mi sugerencia es que podemos considerar cada capítulo de *El utilitarismo* como un intento por parte del propio Mill de reformular parte de la doctrina de su antecesor y de su propio padre a fin de salvar sus propias objeciones a aquélla, según las expuso en las «Observaciones» de 1833. Mill siempre se proclama utilitarista y dice que la suya es una revisión de la doctrina *desde dentro*. Una de las controversias en torno a su revisión es hasta qué punto es ésta realmente coherente con una caracterización razonablemente general del utilitarismo o si, por el contrario, constituye una doctrina sustancialmente diferente. Y si es así, ¿cuál sería esta otra doctrina? De momento, dejo a un lado esta pregunta.

El capítulo I de *El utilitarismo* aborda la primera crítica a Bentham. En concreto, Mill dice que tratará la cuestión de la justificación del principio de utilidad y expone a grandes trazos lo que se necesita para tal justificación en I: 113-5. Este capítulo y el IV y el V completan su justificación. (Para leer el argumento en su totalidad, véanse I: 1113-5; IV: 1111-4, y V: 1126-31 y 32-38.) (En las referencias textuales, los capítulos —en números romanos— irán seguidos de los números de los parágrafos. Como ya es habitual, serán ustedes los que habrán de numerar los parágrafos en sus libros respectivos.)

El argumento aquí seguido por Mill prefigura el que Henry Sidgwick desarrollará con gran detalle más tarde en sus *Methods of Ethics* (la edición: 1874; 7a y última: 1907). A grandes trazos, su argumento

viene a ser que todo el mundo, incluidos aquellos autores que pertenecen a la escuela intuicionista (que encuadra a pensadores conservadores como Sidgwick y Whewell, a los que Mill se opone), admite que uno de los grandes fundamentos de la conducta recta es que ésta tiende a promover la felicidad humana. Por lo tanto, si algún otro principio fundamental entra en conflicto con el principio de utilidad, debemos disponer de algún modo de decidir (en esos casos) qué principio ha de prevalecer para resolver el conflicto. Tanto Mill como Sidgwick sostienen que no existe otro principio como el de utilidad que sea suficientemente general y que tenga todas las características requeridas para ejercer como principio fundamental regulador.

Mill y Sidgwick argumentan también que el principio de utilidad es aquel que tendemos a emplear en la práctica, y que su uso por nuestra parte da a nuestros juicios morales el orden y la coherencia que poseen en realidad. Sostienen igualmente que, cuando las personas reflexionan y sopesan, la moral de sentido común pasa a ser secundaria y es implícitamente utilitarista. Como señalaré en la próxima lección, Mill expone esta clase de argumento en V: IN T26-31, a propósito de los diversos preceptos de la justicia.

6. El capítulo II contiene en sus parágrafos iniciales la reformulación que Mill hace de la idea de utilidad. Me centro en los 111-18, que son los más relevantes para lo que aquí nos ocupa. Podríamos dividirlos del modo siguiente:

11: Introducción.

¶2: Enunciación del principio de utilidad según la forma aproximada que Bentham le dio y que Mill se propone revisar.

113-10: Sobre la objeción de que el utilitarismo es una doctrina sólo apta para los «puercos». Mientras aborda esta objeción, Mill expone su tesis sobre la felicidad como bien supremo (que retomo un poco más abajo). Estos parágrafos forman una unidad. Sus ideas son profundizadas en IV: 114-9.

¶¶1 1-18: Estos parágrafos forman también una unidad y abordan dos objeciones: en primer lugar, que el utilitarismo es impracticable porque la felicidad es algo inalcanzable, y en segundo lugar, que los seres humanos podemos vivir bien sin la felicidad y que formar nuestro carácter para que podamos vivir bien sin ella es la condición imprescindible para alcanzar la nobleza de la virtud.

El resto del capítulo II trata otras objeciones diversas. Debería mencionar, en concreto, los 1124-25, que tienen especial importancia porque en ellos se esboza la perspectiva de Mill sobre la relación entre los

preceptos y principios morales y el propio principio de utilidad como criterio regulador supremo. Estos parágrafos han influido especialmente en algunos debates recientes sobre si Mill es un utilitarista del acto, un utilitarista de las normas u otra cosa distinta. Tocaré brevemente este tema en la próxima lección.

7. El capítulo III contiene la explicación que aporta Mill a cómo adquirimos naturalmente un firme deseo regulador de actuar a partir del principio de utilidad, es decir, de actuar a partir de este principio con independencia de sanciones legales o sociales externas de diverso tipo, incluidas las de la opinión pública, entendida como presión social coactiva. Del mismo modo que en el capítulo II se desarrolla un concepto de utilidad que mira más allá del principio de consecuencias específicas de Bentham y que supuestamente ha de regir en las instituciones básicas que moldean y educan el carácter nacional, en el capítulo III Mill va más allá de la que él considera psicología egoísta racional y calculadora de Bentham. Los 118-11 son especialmente importantes en ese sentido y me referiré a ellos más adelante.

El capítulo IV contiene una parte esencial de la justificación (o prueba) del principio de utilidad según Mill, mientras que el capítulo V trata la base utilitaria de los diversos principios y preceptos de la justicia, y aborda la cuestión de cómo éstos sustentan derechos morales y legales. Ésta es una cuestión que Mill cree que Bentham no trató satisfactoriamente y el análisis que Mill hace de ella es impresionante y constituye una de las partes más robustas del ensayo. Será el tema de nuestra próxima lección.

§3. LA FELICIDAD COMO BIEN SUPREMO

1. Paso ahora a centrarme en el capítulo II. Empecemos fijándonos directamente en el enunciado que a modo de resumen incluye Mill en II: 110. Dice en él que, «conforme al Principio de la Mayor Felicidad, [...] el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad» [pág. 58].

2. Nótese que Mill habla del fin último (la mayor felicidad) como una existencia (II: ¶ 10), o como un modo o una manera de existir (II: 118 y 6, respectivamente). La felicidad no se reduce a meras sensacio-

nes placenteras o agradables, ni a una serie simple ni compleja de sensaciones de ese tipo. Es un modo (o, podríamos decir, un estilo) de vida, según éste es experimentado y vivido por la persona de cuya vida se trate. Asumo aquí que un modo de vida es feliz sólo cuando logra más o menos cumplir sus metas.

Mill no habla de placeres y de dolores como si fueran meramente sensaciones, ni como experiencias sensoriales de un determinado tipo. Se refiere más bien a ellos (sobre todo, a los placeres) como actividades agradables que se distinguen por su fuente (II: ¶4): es decir, por las facultades cuyo ejercicio interviene en la actividad placentera. Es en relación con esto cuando Mill menciona la diferencia entre facultades superiores e inferiores:

a) las facultades más elevadas son las del intelecto, las del sentir y la imaginación, y las de los sentimientos morales, mientras que

b) las facultades inferiores son las relacionadas con nuestras necesidades y exigencias físicas, cuyo ejercicio da lugar a placeres meramente sensitivos (II: ¶4).

3. Así pues, y a modo de resumen, la felicidad como fin último es un modo (o una manera) de existir —un estilo de vida— que tiene un lugar en su grado y variedad debidos para el ejercicio tanto de las facultades más elevadas como de las menos según un orden apropiado de actividades agradables.

§4. EL CRITERIO DE LA DECIDIDA PREFERENCIA

1. ¿Cuál es la piedra de toque de la calidad de un placer? Mill dice que un placer es de una calidad más elevada que otro cuando:

a) Quienes tienen experiencia en los dos placeres tienen una decidida preferencia por la actividad vinculada a uno de ellos sobre la que está vinculada al otro, y esta preferencia es independiente tanto de un sentimiento de obligación moral de preferencia por ese placer como de cualquier otra consideración sobre sus ventajas circunstanciales (II: ¶4).

b) La decidida preferencia por un placer sobre otro (por ejemplo, por los placeres relacionados con la posesión de «facultades más elevadas que los apetitos animales», II: ¶4 [pág. 51]) significa que no se renunciará al goce de ese placer por cantidad alguna que, dentro de lo que permite nuestra naturaleza humana, se pudiera disfrutar del otro, aun sabiendo que el placer preferido conlleva «mayor cantidad de molestias» (II: ¶5 [pág. 53]).

c) Las preferencias decididas son propias de personas que han adquirido hábitos de autorreflexión y autoobservación (II: 110).

2. La regla de la decidida preferencia consta de cuatro elementos:

a) Las personas que efectúan la comparación entre los dos placeres (o actividades agradables) deben estar debidamente familiarizadas con ambos, lo que normalmente significará que han experimentado tanto el uno como el otro.

b) Estas personas deben tener hábitos asentados de autorreflexión y autoobservación.

c) La decidida preferencia a la que lleguen no debe estar influida por ningún sentimiento de obligación moral.

d) No debe formarse sobre la base de las ventajas circunstanciales de los placeres en cuestión (en términos de permanencia, seguridad, precio, etc.) ni de sus consecuencias (recompensas y castigos), sino solamente en virtud de su naturaleza intrínseca como tales placeres.

La combinación de c) y de d) es la que da pie a hablar de la contraposición entre la calidad y la cantidad del placer. Volveremos sobre esto.

3. Cuando Mill dice que, a la hora de comparar placeres, no hemos de considerar las ventajas circunstanciales, está pensando en las razones que dio Bentham para preferir los placeres que Mill califica de «más elevados». Bentham dice: «A igual cantidad de placer, el *pushpin* [un juego de dardos] es igual de bueno que la poesía».[5] Imaginemos aquí un modo (o un estilo) de vida como el hecho de vivir conforme a un plan de vida consistente en las diversas actividades que realizamos según un determinado programa o calendario. Si tenemos esto en mente, lo que Bentham quiere decir es que, a la hora de configurar ese programa de actividades en el que se concreta nuestro modo de vida, llega un momento en el que la utilidad marginal del *pushpin* (por unidad de tiempo) es justamente igual a la utilidad marginal de la poesía (por unidad de tiempo). Pues bien, él admite que, normalmente, el tiempo y la energía totales que dedicamos a la poesía (o a las actividades en las que ejercitamos nuestras facultades más elevadas) son mayores que los que invertimos en el *pushpin* (o en otros juegos y divertimentos similares). La explicación es que, por como es la psicología humana, podemos dedicar más tiempo y energías a la poesía antes de que nos cansemos o nos aburramos de ella y ésta deje de interesarnos.

5. En Jeremy Bentham, *Rationale of Reward*, en *The Works of Jeremy Bentham*, Londres, Simpkin, Marshall, 1843-1859, vol. II, pág. 253 (trad. cast.: «Teoría de las recompensas», en *Obras selectas de Jeremías Bentham*, Buenos Aires, Librería El Foro, 2003, Tomo II).

Lo que Bentham viene a decirnos es que la fuente del placer (la actividad que lo origina) es irrelevante: a intensidad y duración iguales, un placer es un placer. Cuando Bentham asegura que, marginalmente, el *pushpin* es tan bueno como la poesía, no está expresando un desprecio hacia ésta (pese a que, en realidad, sí la despreciaba),[6] sino que está simplemente enunciando su doctrina hedonista.

4. Nos encontramos, sin embargo, con una dificultad, que surge cuando Mill admite, en II: ¶8, que las diferencias en la cantidad y la intensidad del placer se evidencian en (y se conocen por) nuestras preferencias. O, lo que es lo mismo, que en nuestras decisiones y elecciones también revelamos nuestras estimaciones de la intensidad y la cantidad de distintos placeres. Pero si esto es así, ¿cómo puede el criterio de la decidida preferencia distinguir entre la calidad y la cantidad de placeres diferentes?

La respuesta hay que buscarla, a mi juicio, en la estructura especial del programa de actividades en el que se concreta nuestro modo preferido de existencia, así como en las prioridades que revelamos al confeccionar ese calendario y al revisarlo según cambian las circunstancias.

Así pues, lo que da a entender que un placer (una actividad placentera) es de una calidad superior a otro es que no lo abandonaremos de ningún modo (no suprimiremos dicha actividad de nuestro calendario, de nuestro estilo de vida) a cambio de cantidad alguna de satisfacción de otros placeres inferiores que nuestra naturaleza sea capaz de absorber. Al ordenar nuestra manera de vivir (o al programar nuestras actividades), llega un momento en el que, en la práctica, la tasa de cambio de los placeres inferiores por los superiores se hace infinita. Esta negativa a abandonar los placeres más elevados por cantidad alguna de los menos elevados muestra la especial prioridad de los primeros (II: 115-6).

5. Aun así, sigue habiendo una pregunta pendiente de respuesta. Y es que es más que probable que, al elaborar nuestro calendario de actividades, llegue un momento en el que la tasa de cambio opuesta, la de los pla-

6. A propósito de ese menosprecio, véanse los comentarios de Mill en su ensayo «Bentham», en CW, vol. X, págs. 113 y sigs. (trad. cast.: *Bentham*, Madrid, Tecnos, 1993), donde habla de las «peculiares opiniones de Bentham sobre la poesía». Concretamente, dice que Bentham gozaba con la música, la pintura y la escultura, pero que «por la poesía [...] esa que emplea el lenguaje de las palabras, no sentía favoritismo alguno. Él creía que se distorsionaba la misión correcta de las palabras cuando éstas se empleaban para pronunciar cualquier cosa que no fuera la verdad lógica precisa». Mill afirma que, aun así, la cita de Bentham sobre el *pushpin* y la poesía «no es más que una forma paradójica de enunciar lo que habría dicho igualmente de las cosas que él más valoraba y admiraba».

ceres superiores por los inferiores, resulte también infinita, al menos a efectos prácticos. Ello se debe a que debemos reservar un cierto mínimo de tiempo y energía a mantenernos bien, sanos y animados, algo necesario si queremos desempeñar eficazmente nuestras demás actividades, sobre todo, las más elevadas. Si queremos expresar adecuadamente la distinción que hace Mill entre la cantidad y la calidad del placer, debemos decir, pues, que los porqués respectivos de que esas dos tasas de cambio mencionadas se vuelvan infinitas en la práctica son diferentes. En el caso de asegurarse el mínimo necesario para mantenernos bien, sanos y animados, la explicación es fisiológica y psicológica: tiene que ver con nuestro estado de forma y nuestra moral. Con la otra tasa de cambio, sin embargo, la explicación radica en elementos intrínsecos a las actividades que implican el ejercicio de las facultades más elevadas.

6. En resumen, la distinción de Mill entre la cantidad y la calidad de los placeres (entiéndase actividades placenteras) es la siguiente: para él, cuando nos fijamos en los estilos de vida que decididamente preferimos, los programas de actividades (confeccionados para un período aproximado de tiempo: digamos que un año, por ejemplo) en los que se concretan esos estilos de vida tienen varios elementos característicos:

a) Hay esencialmente dos tipos diferentes de actividades distinguibles en esos programas: las que implican el ejercicio de las facultades más elevadas frente a las que implican el ejercicio de otras facultades inferiores. Estas dos clases de actividades son vistas como fuentes de tipos de placer cualitativamente distintos en el sentido aquí explicado.

b) A la hora de programar nuestras actividades, debemos reservar, por supuesto, un lugar significativo para las actividades que dan origen a los placeres menos elevados: lo exigen así nuestra salud y vigor normales, y nuestro bienestar psicológico. En cuanto ese mínimo está asegurado, una mayor satisfacción de esos placeres inferiores pierde rápidamente importancia, que no tarda en volverse próxima a cero.

c) Por otra parte, por encima de ese mínimo, los placeres más elevados pasan rápidamente a ocupar un lugar central y se convierten en el foco principal de nuestro estilo de vida, como evidenciamos en nuestro programa de actividades para un período apropiado de tiempo. Por encima de dicho mínimo, nunca renunciaremos libremente a las actividades que originan los placeres superiores (ni las «cambiaremos» por otras, como dice Mill en II: ¶5), independientemente de lo grande que sea la compensación derivada de la satisfacción de otros placeres menos elevados.

d) Finalmente, en las evaluaciones realizadas en el punto c) inmediatamente anterior, no se toma en cuenta para nada ninguna ventaja circunstancial ni ninguna consecuencia de las actividades más elevadas en su conjunto, salvo en lo que esto resulte necesario para asegurarse de que el programa de actividades es factible y viable.

La suma de todos estos elementos es lo que da fuerza al término «calidad» del placer como concepto diferenciado del de «cantidad». Cuando Mill habla de esa distinción, tiene en mente la especial estructura del programa global de actividades que especifica nuestro estilo de vida y la prioridad que concedemos a las actividades que implican un ejercicio de nuestras facultades más elevadas. Concebimos la felicidad, pues, como un estilo de vida vivido más o menos con éxito con respecto a unas expectativas razonables de lo que la vida nos puede deparar (II: 112). Decir que hay placeres superiores diferenciados de otros inferiores equivale a decir que preferimos decididamente un estilo de vida cuya estructura especial da una atención y una prioridad especiales a aquellas actividades que apelan a nuestras facultades más elevadas.

§5. COMENTARIOS ADICIONALES SOBRE EL CRITERIO DE LA DECIDIDA PREFERENCIA

a) En primer lugar, para los fines específicos de Mill, no considero necesario hacer distinciones más minuciosas entre los diversos placeres superiores ni dentro de la clase de los menos elevados. Lo que a Mill le interesa es refutar a Carlyle (y a otros autores) cuando tachaban al utilitarismo de ser una doctrina apta solamente para los puercos. Él rebate esa acusación que criticaba al utilitarismo por suponerle una concepción degradada de la naturaleza humana, y, para ello, introduce una distinción entre placeres superiores e inferiores. Una vez hecha tal distinción y formulada la regla de la decidida preferencia por los placeres más elevados, Mill ya ha expuesto lo que quería. Considerando el conjunto de su doctrina, no es necesario hilar más fino aun dentro de cada una de las categorías de los placeres superiores e inferiores.

b) Mill comenta (II: ¶8) que «ni los dolores ni los placeres son homogéneos, y el dolor siempre es heterogéneo con respecto al placer».*

* Traducción propia, que no se corresponde con la de la versión castellana de la obra aquí referenciada. *(N. del t.)*

Dice también que toda distinción entre placeres, entre dolores, y entre placeres y dolores, se refleja en nuestros juicios, de los que resultan nuestras decisiones y elecciones reales. Esto subraya aún más el hecho de que la distinción entre la calidad y la cantidad de los placeres descansa sobre rasgos y prioridades estructurales especiales integrados en el programa o calendario preferido de actividades en el que se concreta nuestro estilo de vida.

c) De lo anterior se deduce que es un grave error suponer que la distinción que Mill establece entre la calidad y la cantidad de los placeres se basa en diferencias entre las cualidades «introspeccionables» de los placeres y de los dolores entendidos como tipos de sensaciones o experiencias sensoriales. Todas las distinciones que hace (y necesita hacer) Mill se reflejan en nuestras decisiones y elecciones reales. Tal como yo lo entiendo, lo que él dice es que todas estas distinciones dependen de aspectos abiertos a nuestra visión en la estructura y las prioridades especiales del estilo de vida que decididamente preferimos.

§6. LA PSICOLOGÍA SUBYACENTE DE MILL

1. Analizaré ahora algunos aspectos de la psicología moral que subyace a la concepción de utilidad que Mill formula en *El utilitarismo*. Esta psicología consta de varios principios psicológicos importantes. En uno de ellos —el principio de dignidad— se sustenta la idea de felicidad que acabamos de comentar. En otro principio (considerado en III: 116-11), como es el del reconocimiento tanto de la felicidad general como criterio ético como del deseo de los seres humanos de estar unidos a sus congéneres, se sustenta la idea de Mill de la sanción última que constituye el principio de utilidad como principio básico de la moral. Empezaré por el principio de dignidad.

Hemos visto cómo se puede dar sentido a la idea de la diferencia en la calidad de los placeres haciendo referencia a la estructura y a las prioridades inscritas en los estilos de vida que nosotros mismos, como seres humanos normales, decididamente preferimos. Pero Mill no se detiene en esa regla y dice (II: 1114 y 6) que también pensamos que una vida que no esté centrada en torno a las actividades que apelan a nuestras facultades más elevadas constituye una forma degradada de existencia.

Mill reconoce que podríamos atribuir esa indisposición nuestra para vivir una vida así al orgullo, o al amor por la libertad y la indepen-

dencia personal, o incluso a un ansia de poder. Pero él piensa que la explicación más apropiada hay que buscarla en un sentido de la dignidad que todos los seres humanos poseemos proporcionalmente al desarrollo de nuestras facultades más elevadas (II: ¶6). A mi entender, lo que él pretende decir con esto es: proporcionalmente al grado en el que nuestras facultades superiores han logrado realizarse a través de un entrenamiento y una educación adecuados, y en la medida en que tal desarrollo no se ha visto atrofiado por unas condiciones de pobreza o de falta de oportunidades, por no hablar ya de unas circunstancias abiertamente hostiles.

2. Mill cree que nuestro sentido de la dignidad es tan importante para nosotros que no podríamos desear ningún modo de existencia que lo vulnerara sin una explicación especial (II: ¶7). Pensar que el deseo de mantener nuestra dignidad se realiza a expensas de la felicidad es, según Mill, confundir felicidad con satisfacción. Una pregunta nos surge entonces: ¿cómo se relaciona la idea de dignidad de Mill con lo que él mismo dice acerca de los placeres superiores e inferiores? ¿Acaso es otra forma de hacer la misma distinción o añade así algún elemento nuevo? ¿Y es congruente con su utilitarismo?

El texto no parece ser muy claro a este respecto. Supondré que la idea de dignidad sí añade un nuevo elemento. Una pregunta que podemos hacernos entonces es si éste puede ser interpretado de forma que resulte coherente con la visión de Mill tal como la he presentado aquí, y eso es algo que consideraré más adelante, cuando analicemos *Sobre la libertad*. El nuevo elemento del que hablo es éste: no sólo tenemos una decidida preferencia por los placeres más elevados sobre los menos elevados, sino que también tenemos el deseo de orden superior de tener deseos cultivados por un estilo de vida adecuadamente centrado en las actividades más elevadas y suficiente para sostenerlas.

Este deseo de orden superior es nuestro deseo de que, en primer lugar, como seres humanos dotados de facultades más elevadas, éstas se realicen y se cultiven, y, en segundo lugar, tengamos deseos apropiados para activar nuestras facultades superiores y disfrutar del ejercicio de las mismas, sin que ningún otro deseo nuestro interfiera en ello.

3. Es importante señalar que, en relación con el sentido de dignidad, Mill recurre al vocabulario de los ideales y la perfección humana (II: ¶6). Habla de respeto por uno mismo, de rango y de estatus, y de ciertos estilos de vida que consideramos degradantes e indignos. Introduce, en el fondo, otra forma de valoración más allá de lo agradable y

lo placentero, como es la de lo admirable y lo digno, confrontados a sus opuestos, lo degradante y lo despreciable.[7]

Nuestro sentido de la dignidad está ligado, pues, al reconocimiento por parte nuestra de que ciertos estilos de vida son admirables y dignos de nuestra naturaleza, mientras que otros no son merecedores de nuestra categoría ni son propios de nosotros. Resulta imprescindible añadir que el sentido de la dignidad no se deriva de un sentido de obligación moral. Si así fuera, entraría en contradicción con una de las condiciones de la regla de la decidida preferencia y con la idea de que el sentido de la dignidad constituye una forma distinta de valoración.

7. Mill comenta estos valores tanto en «Bentham», CW, vol. X, págs. 95 y sigs., y 112 y sigs., como en *On Liberty (Sobre la libertad)*, cap. IV, ¶1[4-12 pássim.

MILL II

SU CONCEPCIÓN DE LA JUSTICIA

§1. NUESTRO ENFOQUE CON RESPECTO A MILL

1. Éste es un buen momento para explicar nuestra forma de enfocar a Mill y para relacionarla con los enfoques que adoptamos con respecto a Locke y a Rousseau.

De Locke tratamos principalmente dos cosas. En primer lugar, comentamos su concepción de la legitimidad, es decir, su criterio según el cual un régimen legítimo es aquel que puede surgir a través de una historia ideal. Vimos que eso significa un régimen susceptible de ser suscrito contractualmente por personas racionales sin que éstas infrinjan ninguno de los deberes que les impone la ley fundamental de la naturaleza. Luego, en segundo lugar, analizamos la concepción que tiene Locke de la propiedad y vimos que era compatible con la desigualdad en términos de libertades políticas básicas (a través de la exigencia de un mínimo de patrimonio para acceder al derecho al voto) y, por consiguiente, con un estado de clases.

En el caso de Rousseau, también estudiamos fundamentalmente dos cosas: la primera de ellas, su explicación de la desigualdad atendiendo tanto a los orígenes históricos como a las consecuencias políticas y sociales de ésta, que son origen de los vicios y los males de la civilización. Esto preparó el terreno para que nos preguntáramos si hay unos principios de derecho y de justicia cuya realización por parte de la sociedad (en sus instituciones) permite frenar esos vicios y males, cuando no eliminarlos por completo. Y el *Contrato social* responde a esa pregunta: para Rousseau, el pacto social especifica los principios deseados en forma de normas de cooperación política y social entre ciudadanos libres e iguales. Y también tratamos de entender su idea de la voluntad general.

Vimos que Rousseau lleva la idea del pacto social más lejos que Locke. La visión que el ginebrino tiene del papel y la significación de la igualdad (y la desigualdad) es más profunda y más fundamental. La justicia como equidad[1] sigue más de cerca a Rousseau en ambos aspectos.

2. Comenzaré exponiendo un problema a la hora de entender a Mill. En muchos de sus escritos, Mill enuncia ciertos principios que él mismo llama a veces «los principios del mundo moderno». Éstos son principios que podemos concebir como principios de justicia política y social para la estructura básica de la sociedad.[2] Comentaré estos principios con cierto detalle en las próximas dos lecciones, cuando tratemos los ensayos *Sobre la libertad* y *El sometimiento de las mujeres*, pero baste decir, por el momento, que Mill los considera necesarios para proteger los derechos de los individuos y de las minorías frente a la posible opresión de las mayorías democráticas modernas (*Sobre la libertad*, cap. I).

Yo creo que el contenido de los principios de justicia política y social de Mill se aproxima mucho al de los dos principios de la justicia como equidad.[3] Dicho contenido es, según asumo, suficientemente aproximado como para que, a los efectos que aquí nos ocupan, podamos considerar que ambos tienen más o menos el mismo contenido sustantivo. El problema que surge entonces es el siguiente:

1. Nombre con el que se conoce la concepción política de la justicia desarrollada en Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971 [revisada en 1999] (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979), y en *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001 (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002), que a partir de aquí se cita como *Restatement* [con la paginación de la edición inglesa acompañada, a continuación, de su(s) página(s) correspondiente(s) en la edición castellana].

2. La estructura básica de una sociedad consiste en sus principales instituciones políticas y sociales, y en la forma en que éstas se combinan en un sistema de cooperación (*Restatement*, págs. 8 y sigs. [págs. 33 y sigs.]).

3. Los dos principios de la justicia como equidad son: a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas, compatible con el mismo régimen de libertades para todos, y b) sólo se permitirán las desigualdades sociales y económicas que satisfagan dos condiciones: en primer lugar, tendrán que ir asociadas a cargos y puestos abiertos a todas las personas en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, y, en segundo lugar, tendrán que redundar en el mayor beneficio posible de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Este último es el llamado «principio de diferencia». Algunos autores prefieren el término «principio maximin», pero yo me decanto por el de principio de diferencia para distinguirlo de la regla maximin de decisión en condiciones de incertidumbre (*Restatement*, págs. 42 y sigs. [págs. 72 y sigs.]).

¿Cómo puede ser que una visión aparentemente utilitarista conduzca al mismo contenido sustantivo (a los mismos principios de la justicia) que la justicia como equidad? Hay, al menos, dos respuestas posibles:

a) Quizás estos principios de justicia política puedan justificarse —o deducirse— desde dentro de cada una de esas dos concepciones, de manera que ambas respalden esos principios como lo harían si participaran de un consenso entrecruzado.[4] En el *Restatement* dije que podría considerarse que las partes, cuando se hallan en la posición original y han de seleccionar unos principios para la estructura básica, utilizan la que yo denominaba una función de utilidad basada en las necesidades y requisitos fundamentales de unos ciudadanos concebidos como personas libres e iguales, y caracterizados por las dos facultades morales: la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de tener una concepción del bien. Dicha función no se basa, pues, en las preferencias y los intereses presentes reales de las personas: éstas adoptarían los dos principios de justicia si emplearan esa función de utilidad adecuadamente construida.' La concepción de la utilidad de Mill podría tener un resultado más o menos idéntico. Éste es un aspecto que quiero explorar más a fondo.

b) Por otra parte, puede que Mill esté equivocado al pensar que su doctrina conduce a los principios del mundo moderno que él mismo propone. Aunque él crea que su concepción de la utilidad le lleva a esa conclusión, tal vez no sea así en realidad.

3. Voy a asumir que la segunda respuesta no es la correcta y que alguien del enorme talento de Mill no puede haber errado en algo tan básico para el conjunto de su doctrina. Pequeñas equivocaciones y deslices, sí: no importan mucho y se pueden arreglar. Pero errores fundamentales en el nivel más elemental, no. Es algo que deberíamos considerar muy inverosímil, salvo que, muy a nuestro pesar, descubramos que no tenemos otra alternativa.

Aclaro que esto es un precepto metodológico. Nos orientará sobre cómo aproximarnos a los textos que leemos y cómo interpretarlos. Debemos tener confianza en el autor, sobre todo en uno de gran talento. Si vemos que algo está mal cuando afrontamos el texto desde cierta

4. Un consenso entrecruzado es aquel en el que una misma concepción política de la justicia es refrendada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que gozan de un conjunto significativo de adeptos y pasan de una generación a otra *(Restatement,* págs. 32 y 184 [págs. 58 y sigs., y 254 y sigs.]).

5. *Restatement,* pág. 107 [págs. 150-152].

perspectiva, asumimos que el autor también se habría dado cuenta, por lo que es nuestra interpretación la que más probablemente estará equivocada. Entonces, nos preguntamos: ¿qué lectura podemos hacer del texto para salvar ese problema?

Por el momento, pues, supondré que la primera alternativa es la correcta y que, por consiguiente, la concepción de utilidad de Mill —unida a los principios fundamentales de su psicología moral y a su teoría social— lo lleva a pensar correctamente que sus principios del mundo moderno funcionarían mejor que los otros principios que él también considera en cuanto a maximización de la utilidad, es decir, en cuanto a maximizar la felicidad humana entendida como un modo de existencia (un estilo de vida) según se describe en una parte muy importante de *El utilitarismo:* II: Y1E3-10.

4. Para comprobar esta interpretación de la doctrina de Mill, debemos fijarnos en sus detalles según aparecen en los ensayos que aquí leeremos: *El utilitarismo, Sobre la libertad y El sometimiento de las mujeres.* Necesitamos apreciar cómo trata diversas cuestiones políticas importantes y examinar cómo se relaciona la concepción de la utilidad con los principios del mundo moderno, y en particular, con los principios de justicia y el principio de libertad.

A tal fin, trataré de mostrar que una lectura plausible de la visión de Mill —y no digo que sea la más plausible de todas— puede ser la interpretación utilitarista, sobre todo, cuando sus tesis se entienden en términos de su concepción de la utilidad.' Aunque, según lo interpreto yo, Mill reserva un importante papel a los valores perfeccionistas, su enfoque no deja de ser utilitario en tanto en cuanto no atribuye a esos valores perfeccionistas un peso determinado como razones en las cuestiones políticas y, más en concreto, en las cuestiones relacionadas con la libertad. Esto es algo que explicaré en las próximas dos lecciones.

Un rasgo especial de la visión de Mill es que ésta descansa sobre una versión psicológica particular de la naturaleza humana, expresada por ciertos principios fundamentales psicológicos muy específicos. Mill se refiere a ellos en algún momento como «las leyes generales de nuestra constitución emocional» (*El utilitarismo,* V: ¶3 [pág. 107]). Entre estos principios, se encuentran los siguientes (los dos primeros ya los comentamos en la lección anterior):

6. Que su concepción de utilidad sea en sí utilitarista (o no) es harina de otro costal. Yo creo que no lo es, pero dejo esta cuestión a un lado de momento.

a) El criterio de la decidida preferencia: *El utilitarismo,* **II: ¶15-8.**
b) El principio de la dignidad: *El utilitarismo, II:* **¶4** y 6-7; *Sobre la libertad, III:* ¶6.
c) El principio de la vida en unión con los demás: *El utilitarismo, III:* ¶8-11.
d) El principio de la individualidad: *Sobre la libertad,* **III: ¶1.**
e) El principio aristotélico: *El utilitarismo, II:* ¶8.

Es evidente que estos principios están interrelacionados de formas diversas, puesto que algunos parecen apoyar o subyacer a otros. Por ejemplo, podría considerarse que b) subyace a a), o que, cuando menos, lo apoya. Pero dejaré a un lado estas cuestiones por el momento.

5. No voy a debatir si estos principios son correctos o no, aunque son muchos quienes los tachan de inverosímiles. Hacen sin duda que la doctrina de Mill dependa de una psicología humana muy concreta. Tal vez pensemos que sería mejor que una concepción política de la justicia contase con unos principios más robustos y dependiera únicamente, en la medida de lo posible, de rasgos psicológicos de la naturaleza humana más evidentes para el sentido común. Pero, aun así, si los principios psicológicos de Mill son correctos, su doctrina es, hasta aquí, sólida.

Llegados a este punto, se presentan diversas posibilidades. Una concepción política puede depender de una psicología humana bastante específica, o de una psicología más general combinada con una concepción normativa bastante específica de la persona y de la sociedad. Tomemos como ejemplo de dicha concepción normativa la utilizada en la justicia como equidad.[7] Yo me aventuraría a conjeturar que las concepciones políticas

7. Una concepción normativa de la persona y la sociedad viene dada por nuestro pensamiento y nuestra práctica de tipo moral y político, no por unos rasgos biológicos y psicológicos determinados. En la justicia como equidad, cuando se especifica que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación, utilizamos la idea complementaria de personas libres e iguales, entendiendo que éstas son las que pueden desempeñar el papel de miembros plenamente cooperativos a lo largo de toda una vida. La concepción normativa y política de la persona en la justicia como equidad está ligada a las capacidades de las personas como ciudadanos. Las personas son libres e iguales y tienen las dos facultades o poderes morales: 1) la capacidad de tener un sentido de la justicia (la capacidad de entender, aplicar y actuar a partir de los principios de justicia política que especifican los términos equitativos de cooperación); y 2) la capacidad de tener una concepción del bien (de tener, revisar y perseguir una familia ordenada de fines y objetivos últimos en los que se concreta la concepción que cada persona tiene de lo que es de valor en la vida humana, y que normalmente se enmarcan dentro de una doctrina religiosa, filosófica o moral de carácter integral o comprehensivo). Tienen también las facultades de raciocinio, inferencia y juicio requeridas para ejercer los dos poderes morales.

difieren en cuanto a cómo conciben la división del trabajo entre las concepciones políticas normativas y los principios psicológicos básicos. Con un principio tan general y abstracto como el de utilidad (incluso tal como Mill entiende dicho principio), parece necesaria una psicología bastante específica si se pretenden obtener conclusiones definidas, mientras que, por otro lado, parece más bien que la psicología de la justicia como equidad puede ser más general en sentidos que se explicarán más adelante.

§2. LA JUSTICIA SEGÚN MILL

1. En el capítulo V, «Sobre las conexiones entre justicia y utilidad», el largo capítulo final de *El utilitarismo* (que ocupa más de un tercio de la extensión total del ensayo), Mill expone su concepción de la justicia. Se reserva así este tema para dispensarle un tratamiento completo, pues él cree que la aparente incongruencia entre el principio de utilidad y nuestras convicciones y sentimientos a propósito de la justicia es el único problema real de la teoría utilitaria de la moral (V: ¶38). Como sus respuestas evidencian en ocasiones, él piensa que las otras múltiples objeciones que también examina están basadas, en el fondo, en malentendidos o en errores aún peores. Pero en ese capítulo de *El utilitarismo,* pasa a ocuparse de lo que, para él, debe de haber sido la verdadera dificultad de la teoría. Su prodigioso análisis de esta cuestión debe de haber sido fruto de sus propias inquisiciones.

Mi esquema del argumento que Mill desarrolla en ese capítulo V dedicado a la justicia es el siguiente:

Primera parte: 1111-3: Enunciación del problema.
Segunda parte: 1114-10: Seis tipos de conducta justa e injusta.
Tercera parte: 1111-15: Análisis del concepto de justicia.

Son *iguales* en tanto en cuanto todas ellas son consideradas poseedoras —en su grado mínimo esencial— de los poderes morales necesarios para participar en una cooperación social a lo largo de toda su vida y para tomar parte en la sociedad como ciudadanos en pie de igualdad con los demás. Son *libres* en la medida en que se conciben a sí mismas y a las demás como dotadas de la facultad moral de tener una concepción del bien, y de la capacidad para revisarla y cambiarla en base a unos motivos razonables y racionales si así lo desean. No hay pérdida alguna en su identidad si optan por realizar esa clase de cambios. Son *libres* también en el sentido de que se consideran fuentes autoautentificatorias de exigencias válidas: se entienden a sí mismas como personas con derecho a formular exigencias a sus instituciones para que éstas promuevan las concepciones que aquéllas tienen del bien (*Restatement*, págs. 18-23 [págs. 43-50]).

Cuarta parte: 5¶16-25: a) El sentimiento de justicia, y b) dicho sentimiento como base de los derechos (hacia el final de esta parte, en los 11124-25).

Quinta parte: ¶¶26-31: El conflicto entre preceptos de justicia, saldado únicamente mediante el principio de utilidad.

Sexta parte: 5532-38: La justicia, definida como aquellas reglas necesarias para cubrir los aspectos esenciales del bienestar humano.

2. Dos comentarios generales:

a) En la primera parte del argumento, Mill enuncia del modo siguiente el problema abordado en el conjunto del capítulo V: El sentimiento (o sentido) de la justicia tiene una gran intensidad psicológica y entra también en conflicto aparente con el principio de utilidad. Así pues, la pregunta es: ¿puede, pese a todo, explicarse este sentimiento de un modo coherente con el principio de utilidad? Lo que Mill pretende mostrarnos es que sí se puede. Él sostiene que, a) dados los tipos de cosas que consideramos justas e injustas (segunda parte), y b) dada nuestra composición psicológica, podemos explicar cómo surge nuestro sentido de la justicia y por qué tiene la intensidad psicológica que tiene (cuarta parte). Mill anuncia así, en V: ¶3, lo que espera demostrar: «Si en todo lo que los hombres suelen considerar como justo o injusto, está siempre presente algún otro atributo común, o conjunto de atributos, podemos considerar si dicho atributo en particular, o dicho conjunto de atributos, serían capaces de generar un sentimiento de aquel tipo e intensidad peculiares, por virtud de las leyes generales de nuestra constitución emocional, o si tal sentimiento es inexplicable y hace necesario que se le considere como una dotación especial de la naturaleza» [pág. 107].

Por supuesto, Mill tratará de mostrar que lo primero es verdad y que la intensidad del sentido de la justicia puede explicarse de forma coherente tanto con el principio de utilidad como con nuestra psicología moral. Mill resume su argumento en V: ¶23: «A mi modo de ver, el sentimiento de justicia es el deseo animal de ahuyentar o vengar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o a alguien con quien uno simpatiza, que se va agrandando de modo que incluye a todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana de autointerés inteligente. De estos últimos elementos [de la simpatía ampliada y del autointerés inteligente] de dicho sentimiento deriva su moralidad; de los primeros [del deseo animal de ahuyentar un daño a uno mismo] deriva su peculiar energía y la fuerza de su autoafirmación» [págs. 121-122].

Así pues, el sentido de justicia no da pie a sustentar una perspectiva intuicionista, según la cual la justicia es algo *sui generis*. Mill sostiene que sí encaja a la perfección, sin embargo, con una versión utilitaria de la justicia y con una explicación psicológica plausible de cómo surge ese sentido. La justicia no es un criterio independiente y separado, paralelo (y, posiblemente, ejerciendo un fuerte contrapeso) al principio de utilidad, sino que es un derivado de este último.

b) Las dos últimas partes del argumento, la quinta y la sexta, ejemplifican la clase de justificación que Mill trató de dar al principio de utilidad: y es que, según él, aunque hay preceptos y criterios que, en apariencia, se contradicen con ese principio, una reflexión detenida nos muestra que no hay tal contradicción. Esto sirve de apoyo a la idea que señalamos anteriormente: la de que, en su justificación del principio de utilidad, Mill reivindicaba éste como único principio moral con suficiente generalidad y contenido apropiado como para servir de principio fundamental de una doctrina moral y política.

Esta forma de argumentación queda particularmente bien expuesta en la quinta parte, en los 1126-31, donde sostiene que el conflicto entre los diversos preceptos de la justicia puede resolverse exclusivamente apelando a un principio superior a todos esos preceptos. Y él piensa que sólo el principio de utilidad puede, en última instancia, cumplir esa finalidad. Por eso dice, por ejemplo, en V: ¶28, lo siguiente acerca de quienes coinciden en opinar que una acción es injusta pero discrepan entre sí a propósito de los motivos para opinar así: «En la medida en que la cuestión se plantee con relación a la justicia, sin descender a los principios que subyacen a ésta y son la fuente de su autoridad, no veo el modo en que puedan ser refutados estos argumentadores» [pág. 126]. Los parágrafos finales del capítulo (1132-38) brindan las partes restantes de la justificación que Mill da a su principio de utilidad.

§3. EL LUGAR DE LA JUSTICIA EN LA MORAL

1. En la tercera parte del capítulo V, Mill examina varios tipos de acciones y de instituciones que la opinión moral general considera justas e injustas. Allí se limita, por así decirlo, a describir los datos: la concepción de la justicia que él derive de la utilidad y de los principios de la psicología moral deberá ajustarse a los puntos y aspectos que expone en este examen.

Mill expone seis puntos argumentales, que se resumen brevemente del modo siguiente:

a) Es común juzgar injusta la vulneración (y justo el respeto) de los derechos legales de las personas (V: ¶5). (Aquí asume implícitamente que la ley no es injusta.)

b) Pero como puede haber leyes que sean injustas, a veces se ha concedido a las personas derechos legales que éstas no deberían tener, y a veces se les ha negado derechos de los que deberían haber disfrutado. Así pues, existe un segundo tipo de injusticia, que es tomar o detraer a las personas aquello a lo que tienen derecho moral (V: ¶6).

c) Es justo que las personas tengan aquello que merecen, sea bueno o malo, mientras que es injusto que tengan lo que no merecen, sea bueno o malo también (V: ¶7).

d) Es injusto faltar a la palabra dada a alguien o violar los compromisos, como también lo es no satisfacer las expectativas legítimas que creamos (V: ¶8).

e) En lo que concierne a los derechos, es injusto ser parcial, es decir, dejarse influir por consideraciones que no deberían incidir en ese momento. La imparcialidad —el estar influido exclusivamente por las consideraciones relevantes— es una obligación debida a la justicia en el caso de personas como jueces, preceptores o padres, dotados de una capacidad judicial (V: ¶9).

f) En estrecha alianza con la imparcialidad está la igualdad, entendida en el sentido de justicia natural, es decir, de una igual protección de los derechos de todos (V: 110).

2. Acto seguido de este repaso de los datos, Mill sitúa el lugar exacto del concepto de justicia dentro del conjunto de su doctrina del utilitarismo. Consideremos el esquema que recoge la figura 6.

El punto de vista evaluativo es el término con el que denomino (yo, no Mill) la forma más general del concepto de valor que utiliza el autor inglés: todas las formas de valor que Mill reconoce (morales o no) caen dentro de ese marco genérico. Mill no hace una presentación muy meticulosa de su clasificación. Aún así, ésta cumple el propósito de distinguir lo moral (lo correcto y lo incorrecto) de lo agradable, lo admirable y lo oportuno o conveniente, y, dentro de la moralidad, de diferenciar entre la justicia, por una parte, y la caridad y la benevolencia, por la otra.

La definición de moral según Mill, de lo correcto y lo incorrecto (lo que está bien y lo que está mal), viene a ser la siguiente. Las acciones correctas son aquellas que deberían hacerse, y las incorrectas, las que

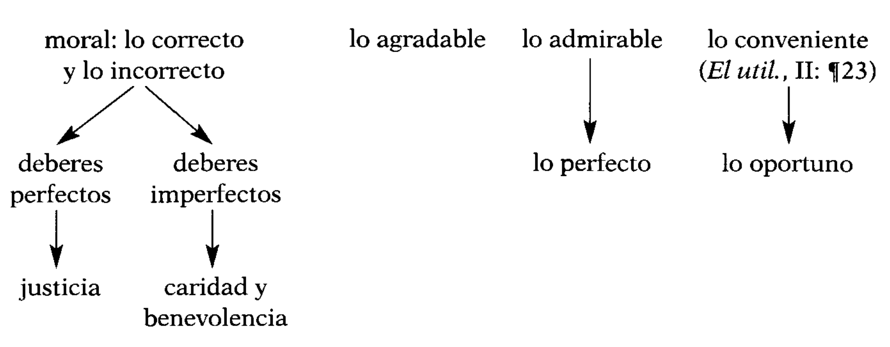


FIGURA 6. Mill: El punto de vista evaluativo

no deberían hacerse. No actuar apropiadamente con respecto a unas y otras acciones debería estar castigado de algún modo: puede castigarse por ley, por desaprobación pública (la opinión moral) o por los reproches de la conciencia. Éstas son tres modalidades de sanción muy distintas. Las consideraciones de utilidad son las que deciden si una acción *debería* hacerse o no. También deciden qué sanción es la idónea en diferentes tipologías de casos. Y aquí los «reproches de la propia conciencia» hacen indirectamente referencia a la educación moral. La mejor manera de sancionar algunas acciones es educando a las personas para que sus conciencias les reprochen el haberlas cometido.

Así pues, y a modo de resumen de la idea de Mill: una acción es incorrecta, por ejemplo, si se trata de un tipo de acción que no sólo tiene malas consecuencias cuando se lleva a cabo de forma generalizada, sino que sus consecuencias son tan graves que la utilidad social global aumenta si se establecen las sanciones apropiadas para garantizar un cierto grado de obediencia a la norma (no necesariamente una obediencia perfecta, pues para ello serían necesarias tal vez medidas draconianas). Implantar esas sanciones resulta siempre costoso en términos de utilidad. Implica los costes derivados de mantener una policía, unos tribunales de justicia y unas prisiones. Las sanciones de la opinión moral pública y de la conciencia propia también conllevan «desutilidades», aunque no tan obvias. A pesar de ello, la ganancia neta de la aplicación de sanciones a acciones incorrectas se juzga suficientemente elevada como para que justifique la imposición de las mismas.

3. Mill considera que lo que distingue a lo justo y a lo injusto dentro de la categoría más amplia de cosas correctas y cosas incorrectas (por ejemplo, lo que lo distingue de la caridad o de la beneficencia, o de

la ausencia de ambas) es la idea de un derecho personal. Concretamente, dice: «La justicia implica que sea no sólo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos pueda ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo» (V: 115 [pág. 117]). Por el contrario, ninguna persona individual asignable tiene derecho moral alguno a nuestra beneficencia o a nuestra caridad. Los deberes «perfectos» de la justicia tienen derechos correlativos en algunas personas asignables, y estas personas pueden formular una exigencia válida a la sociedad para que ésta garantice los derechos de aquéllas. Mill dice más adelante: «Cuando decimos que algo constituye el derecho de una persona, queremos decir que puede exigir, con razón, de la sociedad que la proteja para su disfrute, ya bien mediante la ley o por medio de la educación y la opinión pública. Si una persona puede exigir con razón suficiente, sobre la base que sea, que la sociedad le garantice algo, decimos que tiene derecho a ello» (V: ¶24 [pág. 122]). «Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo en cuya posesión ha de defenderme la sociedad. Si quien presenta objeciones continúa preguntando por qué debe ser así, no puedo ofrecerle otra razón que la utilidad general» (V: ¶25 [pág. 123]).

4. Tal como yo interpreto a Mili,' la posesión de derechos se concreta en las reglas de lo correcto y de lo justo que son generalmente aplicables. En muchos casos, aunque no siempre, estas reglas son normas legales que tienen una justificación apropiada. Pero, para Mill, la posesión de un derecho no depende de las utilidades (los costes y los beneficios) de un caso particular. Aunque es posible que los derechos queden anulados en algún caso particular, esto es algo que sólo puede ocurrir en circunstancias muy poco habituales, y muy especialmente, cuando los que estén en juego sean los derechos de justicia básicos.

De hecho, la institución de derechos tiene por objeto inhibir —hacer innecesario, en el fondo— nuestro cálculo de utilidades en casos particulares. La seguridad que proporcionan los derechos básicos peligraría de generalizarse la idea de que un derecho puede infringirse si con ello se materializaran las pequeñas ganancias que tales cálculos pueden revelarnos.

En resumen, tener un derecho no depende de un balance de utilidades en casos particulares, sino de las normas (legales o de otro tipo) de la justicia y de la utilidad que éstas aportan como reglas cuando se apli-

8. Sigo aquí lo expuesto por Fred Berger en *Happiness, Justice, and Freedom,* Berkeley, University of California Press, 1984, pág. 132.

can y se cumplen. Un derecho puede ser anulado en un determinado momento, sí, pero sólo bajo circunstancias muy excepcionales, cuando las ganancias o las pérdidas de utilidad (en un sentido u otro) sean claramente muy grandes. En tales circunstancias de excepción, queda en suspenso la regla contra el criterio de las utilidades como guía en casos particulares.

§4. CARACTERÍSTICAS DE LOS DERECHOS MORALES EN MILL

1. Para Mill, los derechos morales tienen, al parecer, tres características. Esto es particularmente cierto en el caso de los derechos políticos y sociales que Mill considera esenciales para las instituciones del mundo moderno, y que describiré en las dos lecciones siguientes. En ésta, me baso en las explicaciones que él da en el capítulo V: TIN16-25 y 32-33.

Una de las características es ésta: para que haya derechos morales (los derechos de justicia, por ejemplo), debe haber razones de especial peso que los sustenten. Estas razones deben ser suficientemente determinantes como para justificar que se exija a otras personas que respeten tales derechos, incluso por la fuerza de la ley, si es necesario. Por consiguiente, esas razones deben ser lo bastante urgentes como para justificar la instauración de la maquinaria institucional precisa para garantizar ese fin.

En palabras de Mill, estas razones están ligadas a «las condiciones esenciales del bienestar humano» (V: ¶32 [pág. 131]), y al «propio subsuelo de nuestra existencia» (V: ¶25 [pág. 124]). Además, estas razones están fundamentadas sobre un tipo de utilidad que es «extremadamente importante e impresionante» (V: ¶25 [pág. 123]).

2. Un segundo rasgo de estos derechos morales es su carácter perentorio: quiero decir con esto que, para Mill, tener un derecho de esa clase equivale a tener una justificación moral (y no meramente legal) para exigir algo, como, por ejemplo, que nuestra libertad sea respetada por las demás personas, ya sea por medio de sanciones legales o a través de la opinión moral general, según resulte más apropiado. Aunque esos derechos no son absolutos (es decir, que pueden ser anulados en ocasiones, sobre todo, por otros derechos semejantes, pues los derechos pueden entrar en conflicto entre sí), como ya hemos visto, no pueden ser anulados salvo por razones de peso y urgencia muy especiales.

Así, por ejemplo, Mill sugiere que los derechos de justicia no pueden ser anulados por razones de práctica política, ni siquiera para aplicar

así la mejor manera posible de gestionar una determinada parcela de los asuntos humanos. Véase V: 1132-33: aquí dice que no nos engañamos al creer «que la justicia es más sagrada que la prudencia *(policy)* y que esta última sólo debe ser escuchada después de que la primera haya sido satisfecha» (V: ¶32 [pág. 131]). Este comentario parece afirmar algo muy parecido a la prioridad de la justicia básica. También da esa sensación lo que Mill añade un poco después: «La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida» (V: ¶32 [pág. 131]). Mill dice también que la esencia de la justicia es el hecho de que un individuo posea un derecho, lo que implica una obligación más vinculante y da fe de la misma. Las reglas morales de la justicia que nos prohíben inmiscuirnos indebidamente en la libertad de otras personas «son más vitales para el bienestar humano que ninguna otra máxima, por importante que sea, que sólo indique la mejor manera de solventar alguna parcela de la problemática humana» (V: ¶33 [págs. 131-132]). En todo esto se anuncia la conocida distinción de Dworkin entre cuestiones de principio *y* cuestiones de política pública, así como su idea de los derechos como «triunfos».[9]

Una tercera característica de los derechos morales, especialmente de los de la justicia, es que las exigencias que aquéllos validan tienen fuerza frente a la ley ,y las instituciones existentes. Cuando el ordenamiento vigente deniega tales exigencias, deberíamos plantearnos la reforma la legislación y de las instituciones, pues, dependiendo de las circunstancias, ésta podría estar justificada.

3. Se nos presenta entonces un problema, pues hay dos modos posibles de justificar los derechos legales (aquellos derechos reconocidos por la ley y las instituciones):[10]

a) Apelando a un principio adecuado de política pública o a un principio del bien común y, tal vez, también, al principio de organización eficiente o eficaz.

9. Véase Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978, págs. Xi y 184-205 (trad. casi.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984).

10. Esta distinción puede encontrarse en H. L. A. Hart, «Natural Rights: Bentham and John Stuart Mili», en Hart, *Essays on Bentham*, Oxford, Clarendon Press, 1982, págs. 94 y sigs. Estoy ciertamente en deuda con ese ensayo.

b) O apelando a derechos morales, por ejemplo, a los de la justicia política y social. Entendemos que estos derechos morales son identificables con anterioridad a que sepamos la naturaleza específica de las instituciones legales existentes y son independientes de ésta. En realidad, determinamos cuáles son tales derechos considerando las necesidades y los requisitos básicos de los individuos. Estas necesidades y requisitos son los que fundamentan las exigencias de unos derechos de justicia por parte de las personas. A esos menesteres humanos se refiere Mill cuando apela al «propio subsuelo de nuestra existencia» (V: ¶25 [pág. 124]), «a las condiciones esenciales del bienestar humano» (V: ¶32 [pág. 131]) y a otras locuciones similares.

Pues, bien, estas dos clases de justificación son muy diferentes. Consideremos el caso del Congreso cuando debate la aplicación de un sistema de apoyo a los precios de ciertos productos agrícolas para estimular su producción, suavizar las variaciones de su cotización en los mercados, etc. Éste es un asunto de política pública. Nadie supone que los agricultores tienen un derecho moral básico a contar con un sistema de apoyos al precio de sus productos. Comparemos esto con los derechos básicos, como, por ejemplo, la libertad de conciencia y los derechos de sufragio. Puede que, en ciertas circunstancias, la forma correcta (o incluso idónea) de obrar sea ciñéndose a asuntos de política pública, pero la protección legal de los derechos de justicia pertenece a una categoría muy distinta.

La diferencia está en que una política de apoyos a los precios (como la del ejemplo citado) se justifica apelando al bienestar de la sociedad en su conjunto o mediante una invocación del bien común, pero éste no es el motivo que interviene, al menos a primera vista, cuando las leyes se justifican haciendo referencia a los derechos de justicia. De hecho, Mill dice que son los requisitos esenciales de los individuos, identificables de forma independiente, los elementos en los que se fundamentan esos derechos.

Cuando se concretan los derechos de justicia, no se hace ninguna referencia aparente al bienestar social agregado. Cuando Mill identifica las condiciones esenciales del bienestar humano, o los elementos del subsuelo de nuestra existencia, no lo hace a través del concepto de la maximización de la utilidad total. Él pone su mira más bien en las necesidades básicas de los individuos y en aquello que constituye el marco mismo de la existencia de éstos. Aun así, Mill también dice que si se le pregunta por qué deberíamos proteger legalmente los derechos de justicia, él no puede dar «otra razón que la utilidad general» (V: ¶25 [pág. 123]).

§5. EL CRITERIO EN DOS PARTES DE MILL

1. Mill parece abonarse a un criterio en dos partes[11] para identificar los derechos básicos de los individuos, que interpreto aquí como los derechos básicos de justicia política y social. Esas dos partes son:

i) Primera parte: nos fijamos en las condiciones esenciales del bienestar humano, en el subsuelo de nuestra existencia, y estas condiciones y este subsuelo justifican (aparentemente) los derechos morales con independencia de consideración agregativa alguna.

ii) Y (segunda parte) nos fijamos en aquellas reglas generales cuyo cumplimiento es especialmente productivo en términos de utilidad social en sentido agregado, y que, por lo tanto, tienden a maximizar esa utilidad.

Para que la concepción que Mill tiene de los derechos no caiga en contradicciones, es necesario que ambas partes de ese criterio suyo siempre converjan (salvo en algún caso estrafalario)[12] Eso significa que, fijándonos al menos en el largo plazo, la maximización de la utilidad social en sentido agregativo requiere normalmente (si no siempre) la implantación de unas instituciones políticas y sociales para que existan unas normas legales que especifiquen y hagan cumplir la protección de los derechos básicos de justicia. Estos derechos son identificados a partir de lo que constituye el subsuelo mismo de nuestra existencia individual. Y el cumplimiento de esas normas garantiza y protege para todas las personas por igual los elementos esenciales del bienestar humano, elementos en los que se fundamentan los derechos de justicia.

2. Pero ¿cómo podemos saber que las dos partes del criterio de Mill siempre coinciden? Mill no trata de demostrar en el capítulo V que la maximización de la utilidad social general precise que a todas las personas les sean garantizados unos mismos e iguales derechos de justicia. ¿Acaso no podría suceder que negando algunos de esos derechos iguales a una pequeña minoría se alcanzara una mayor utilidad social? No tendría por qué negárseles los derechos morales de justicia por completo, pero ¿por qué deben gozar todas las personas de una igual protección de la totalidad de los derechos morales de justicia? ¿En qué se basa Mill para asegurar tan rotundamente que todo el mundo debería tener unos mismos e iguales derechos, y que éstos tienen que estar protegidos por igual?

11. Hart, «Natural Rights», pág. 96.
12. Para nosotros, no es necesario que converjan.

Observemos que Mill dice que, según la opinión común de su tiempo, lo justo, aunque «genéricamente distinto de [...] lo conveniente [es decir, de la utilidad social agregada (II: ¶23)] y, en teoría, opuesto a ello» [pág. 105], siempre coincide con ello a largo plazo. A este respecto, véanse sus comentarios en V: 111-2. Todo esto sugiere que, en el capítulo V, lo que más interesa a Mill son dos cosas:

Una es dar una explicación de la intensidad (o fuerza) psicológica de nuestro sentido de la injusticia que sea coherente con el principio de utilidad.

Y la otra es explicar cómo, desde una perspectiva utilitaria, pueden existir ciertos derechos morales y derechos de justicia que la sociedad debe proteger, hasta el punto de no permitir violaciones de los mismos salvo en casos sumamente excepcionales.

El problema que tanto Hart como yo tenemos es que no vemos de qué modo, a partir de lo dicho hasta aquí, podríamos saber que, en general, la aplicación y protección de unos derechos iguales para todos va a maximizar la utilidad tal como Mill entiende ésta. Para asegurar algo así, ¿no debemos siempre establecer unos supuestos bastante especiales? Si es así, ¿cuáles son esos supuestos? Y, en concreto, ¿cuáles son los supuestos especiales de los que parte Mill? Identificarlos forma parte de nuestro esfuerzo por comprender las tesis de Mill. Volveré más adelante sobre esto.

3. Tampoco ayuda, por cierto, apelar a aquella máxima de Bentham que dice: «que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno». Y no ayuda porque:

a) Tomada en cierto sentido, no es más que una regla que se sigue lógicamente de cómo se mide la utilidad: es decir, que la misma cantidad de utilidad de diferentes personas ha de ponderarse exactamente igual a la hora de calcular la suma total de utilidad social. La función de utilidad social es simplemente una suma lineal de utilidades (una por persona) ponderadas de forma idéntica para todas y cada una de las personas. Sobre esto, véase la nota al pie en V: ¶36. El brahmán de H. S. Maine contradice esta regla cuando dice que la utilidad de los brahmanes ha de pesar veinte veces más que las de quienes no son como ellos» *

13. Véase H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, Londres, Murray, 1897, págs. 399 y sigs.

* Cuenta Maine que un brahmán replicó una vez a un benthamita que por qué iban a contar su utilidad por igual que la de los demás si él estaba diez veces más capacitado para ser feliz que un intocable, por ejemplo. Rawls sube ese múltiplo hasta veinte. *(N. del t.)*

Esta interpretación del «que todo el mundo [cada uno] cuente como uno» no es más que una perogrullada sobre la medición y la suma de la utilidad social. Viene a decir que los placeres son placeres y que han de ponderarse igual, sea cual sea la conciencia que los perciba. A iguales placeres, igual justicia, pero ¡ésa no es más que una cuestión de medición! Sería comparable a la medición de una cantidad de agua: un litro de agua de un embalse es igual a un litro de agua de otro. Pero eso no responde a la pregunta de por qué hay que garantizar unos derechos iguales para todos. La respuesta que da Mill aquí parece ignorar esa pregunta, lo que resulta bastante extraño. No sé por qué lo hace.

b) Tomada en otro sentido, la máxima «que todo el mundo cuente como uno» significa que todo el mundo tiene «un igual derecho a todos los medios conducentes a la felicidad», o que «todas las personas tienen *derecho* a igual tratamiento», excepto cuando, según añade Mill, «alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario» (V: ¶36 [pág. 137]). La injusticia consiste en parte, entonces, en aquellas desigualdades que no están justificadas por la conveniencia social, es decir, por lo que resulta necesario para maximizar la utilidad social a largo plazo. Pero esta segunda interpretación nos deja donde estábamos.

4. De todo lo anterior, sacamos en claro dos preguntas que debemos tratar de responder.

La primera es: ¿por qué está tan seguro Mill de que las dos partes de su criterio de identificación de los derechos básicos de justicia no divergen entre sí? O, dicho de otro modo, ¿por qué está tan seguro de que las instituciones políticas y sociales en las que se materializan los principios del mundo moderno —principios dotados de un contenido un tanto similar a los dos principios de la justicia como equidad— son necesarias para maximizar la utilidad social (a largo plazo), dadas las condiciones históricas de ese mundo? ¿Y hasta qué punto depende su respuesta de la concepción de utilidad que él mismo expone en *El utilitarismo,* V: 1113-10?

Por otra parte, si es cierta nuestra conjetura de que esa seguridad o confianza de Mill se basa en determinados principios psicológicos bastante específicos de la naturaleza humana, la segunda pregunta sería: ¿cuáles son esos principios más concretos? ¿Y cómo cree Mill que operan éstos en conjunción con su concepción de la utilidad para justificar sus principios del mundo moderno? Una vez hayamos expuesto al completo la doctrina de Mill, tendremos que preguntarnos si ésta es utilitarista en un sentido apropiado. Pero, por el momento, dejaré esa cuestión a un lado. Nuestro primer objetivo debe ser comprender sus tesis.

§6. EL DESEO DE ESTAR UNIDOS CON NUESTROS SEMEJANTES

1. En la lección anterior, estudiábamos el sentido de la dignidad entendido como un principio psicológico que sustenta la concepción que Mill tiene de la felicidad como un estilo de vida que reserva un lugar y una prioridad especiales a aquellas actividades que implican el ejercicio de nuestras facultades más elevadas. Pasemos ahora a ver otro principio inscrito en su psicología: el de nuestro deseo de estar unidos con otras personas. Éste es un deseo que él aborda en III: 1118-11, en relación con lo que Mill llama la sanción última de la moralidad utilitarista. En él se incluye el deseo (o la voluntad) de actuar con justicia, por lo que es apropiado comentarlo en ese punto de su ensayo.

Como ya he dicho, en el capítulo III se expone una parte de la psicología moral de Mill, así como su explicación de lo que nos impulsa a actuar a partir de (y no meramente conforme a) el principio de utilidad y los requisitos de la justicia. Hay pasajes en los que este capítulo no es muy claro, pero creo que, a efectos de lo que aquí nos ocupa, podremos llegar a entenderlo satisfactoriamente.

Uno de los principales argumentos de Mill es que, sea cual sea nuestra explicación filosófica de los juicios morales (tanto si creemos que las distinciones morales tienen un fundamento trascendental u objetivo, como si nuestro enfoque es más bien naturalista o, incluso, subjetivo), no deja de ser cierto que, aun siendo agentes morales, no actuamos a partir de principios morales a menos que nos impulse a ello nuestra conciencia, o nuestra convicción moral, o alguna otra forma de motivación moral. La conducta correcta debe de tener una base en nuestra naturaleza y nuestro carácter. Por lo tanto, una doctrina trascendentalista o intuicionis ta —como una utilitarista o de cualquier otro tipo— debe contener una psicología moral.

Otra cuestión que apunta Mill es que la experiencia histórica muestra que se nos puede educar para actuar a partir tanto del principio de utilidad como de otros principios morales. Él argumenta que el principio de utilidad tiene un arraigo en nuestra psicología moral que es, como mínimo, tan firme y natural como el de cualquier otro principio.

2. Me centro ahora en los 118-11 con los que concluye el capítulo III. Los ¶18-9 forman una unidad, como también lo hacen por su lado los ¶110-11. Comencemos por el 8 y el 9. En ellos, Mill enuncia varias tesis generales de su psicología moral:

a) Nuestros sentimientos y nuestras actitudes morales no son innatas —no se hallan presentes de forma espontánea en todos nosotros sin

un entrenamiento y una educación previas—, pero sí son una emanación natural de nuestra naturaleza, al igual que lo son las capacidades educadas del habla, la argumentación lógica, la construcción de ciudades o la agricultura. Los sentimientos y las actitudes morales son susceptibles de brotar espontáneamente (en pequeña medida) y de ser llevadas hasta un nivel elevado de cultivación y desarrollo.

b) Mill admite que, con una aplicación suficientemente extensa de sanciones externas y con una formación moral temprana guiada por las leyes de asociación, nuestra facultad moral puede ser cultivada en casi cualquier dirección. Pero el pensador inglés destaca igualmente un elemento que difiere de esa generalización: las asociaciones tempranas. Éstas, que son creaciones enteramente artificiales y no tienen sostén alguno en nuestra naturaleza, se rinden poco a poco a la fuerza disolvente del análisis intelectual. A menos que la sensación de deber se asocie a un principio afín a nuestra naturaleza y en armonía con sus sentimientos naturales, irá perdiendo gradualmente a manos del análisis intelectual su poder para movernos. Esto forma parte del criterio de lo natural que Mill opone a lo artificial.

c) De ahí que Mill necesite mostrar que, dado el contenido que tiene el principio de utilidad, las sensaciones del deber y la obligación moral asociados a él cumplen esta condición esencial, porque, de no cumplirla, serían artificiales y, por consiguiente, se disolverían frente a la reflexión y el análisis.

3. Mill intenta mostrar esto mismo en los ¶¶10-11. Empieza diciendo que, en la naturaleza humana, existe un poderoso sentimiento natural que sustenta el principio de utilidad, y que es el deseo de estar unidos a nuestros semejantes. Este deseo es tal que, incluso aunque se mantenga separado del aprendizaje basado en las leyes de asociación, tiende a fortalecerse con las influencias del avance de la civilización. Consideremos, en primer lugar, el contenido de este deseo de unión con los demás, y, en segundo lugar, las influencias que lo van fortaleciendo a medida que progresa la civilización:

a) Mill describe el contenido de este deseo en el ¶11 diciendo que es el deseo de que no rivalicemos con los demás por los medios necesarios para nuestra felicidad. También es el deseo de que reine una armonía entre nuestros sentimientos y objetivos y los de las otras personas, de manera que los objetivos de nuestra conducta y los de la de los demás no estén en conflicto sino que sean complementarios. Lo que Mill tiene en mente al hablar de este deseo de estar unidos a los demás es el deseo de actuar a partir de un principio de reciprocidad. Así, dice en el

¶10 que el sentimiento de unión con otras personas, cuando es perfecto, hará que jamás deseemos ninguna condición beneficiosa para nosotros mismos en cuyos beneficios no estén incluidas también las demás personas.[14]

b) ¿Por qué es este deseo una emanación natural de nuestra naturaleza? Mill cree que el estado social en sí no sólo es natural para nosotros, sino que también nos resulta necesario y habitual. Tendemos a considerar cualquier rasgo de la sociedad que sea imprescindible para el mantenimiento de ese estado como algo igualmente esencial para nosotros. La sociedad es nuestro hábitat natural, por así decirlo, y, por lo tanto, lo que sea imprescindible para ella debe de estar en armonía con nuestra naturaleza. Pero ¿cómo han afectado los avances de la civilización a los elementos esenciales para la sociedad moderna? El deseo de estar unidos a los demás es un elemento cada vez más característico de la era presente; por lo tanto, Mill debe de pensar que hay ciertos rasgos especiales de una sociedad en progreso que sostienen de forma creciente ese deseo.

c) Mill nos da una breve descripción de esos rasgos en el largo parágrafo 10 del capítulo III. No los enumera de forma muy precisa, pero su idea principal parece ser que hay numerosos cambios que están convirtiendo la sociedad moderna cada vez más en una sociedad en la que las personas reconocen que deben prestar sin duda una debida consideración a los sentimientos y los intereses de otras personas. La igualdad creciente de la civilización moderna y la gran escala de la cooperación con otras personas y de las propuestas de acometimiento de fines colectivos han hecho que tomemos conciencia de que debemos trabajar juntos en pos, no de unos fines individuales, sino de unos fines compartidos.

d) La igualdad en aumento de la sociedad moderna es el resultado de lo siguiente: Mill piensa que toda sociedad entre seres humanos —salvo la que vincula a amo y a esclavo— es imposible a menos que se consulten los intereses de todos. Y una sociedad entre personas que se consideran mutuamente como iguales sólo puede existir si se entiende que los intereses de todos serán considerados por igual. En cada estadio de la sociedad, todos, «excepto el monarca absoluto, se ve[n] obligado[s] a vivir en términos [de igualdad] con alguien [...] [y] en todas

14. Que Mill diga esto hace que nos preguntemos si el principio de diferencia (véase *Restatement*, págs. 42 y sigs. [págs. 72 y sigs.]) no constituye una mejor variante que el principio de utilidad para expresar la concepción de la igualdad y la justicia distributiva según Mill. En cualquier caso, no profundizaré más aquí en este aspecto.

las épocas se produce algún progreso hacia un estadio en el que será imposible vivir permanentemente en términos que no sean éstos con todo el mundo» [pág. 89]. Por lo tanto, el avance de la civilización hacia una mayor igualdad fortalece el deseo de estar unidos a los demás.

Además, este deseo es afín a nuestra naturaleza y está en armonía con la misma, amén de no ser artificial. ¿Por qué? Porque la condición de la igualdad es natural para la sociedad. Es el resultado de la supresión de barreras y desigualdades de poder y de propiedad históricas, originadas a partir de la fuerza y la conquista, y largo tiempo mantenidas mediante el dominio, la ignorancia y el estado generalmente empobrecido de la sociedad anterior.

4. Aparte, pues, del principio de dignidad, ¿cuál es la sanción última del principio de utilidad, con su interés por la justicia igualitaria? Conforme a la descripción de Mill, esa sanción parece tener dos componentes. El primero es el deseo de estar unidos a nuestros semejantes, deseo sostenido y fortalecido por las condiciones de la igualdad moderna. El segundo estaría formado por ciertas convicciones y actitudes relacionadas con ese deseo.

Este segundo componente precisa de aclaración. Entiendo que lo que Mill quiere decir es que, a quienes tienen este deseo, éste les resulta tan natural como los sentimientos que lo acompañan. Es decir, que cuando reflexionan y lo analizan, no les parece un deseo impuesto por una educación guiada por las leyes de asociación, ni por unas leyes que descansan sobre el poder intimidatorio de la sociedad (pues, si así les pareciera, este deseo tendería a desaparecer), sino que lo consideran un atributo del que, por su propio bien, no les convendría prescindir.

Así pues, por el criterio de lo artificial frente a lo natural empleado por Mill, el deseo de vivir en unión con los demás es natural y no sucumbe al análisis. Y es esa convicción (en el fondo, todas esas convicciones y actitudes juntas) acerca del deseo de estar unidos con nuestros semejantes la que Mill dice que constituye la sanción última del principio de utilidad y, por consiguiente, la base última de nuestra voluntad de impartir justicia.

Surge entonces una pregunta: ¿hasta qué punto es sólida la respuesta o la explicación que Mill nos da en este sentido? ¿Podemos entenderla de verdad? ¿Necesitamos esforzarnos más? ¿Por dónde podríamos empezar?

MILL III

EL PRINCIPIO DE LIBERTAD

§1. EL PROBLEMA DE *SOBRE LA LIBERTAD* (1859)

1. Empezaré planteando el problema que se aborda en *Sobre la libertad* tal como Mill lo formula en el capítulo I. No se trata del problema filosófico de la libertad de la voluntad, sino del de la libertad civil o social. Es, en concreto, el problema de «la naturaleza y los límites del poder que la sociedad puede ejercer de forma legítima sobre un individuo» [pág. 37]. Es un problema antiguo pero que, según cree Mill, en la situación de la sociedad inglesa de su tiempo, adopta una forma distinta y bajo condiciones también nuevas. Se hace preciso, pues, un tratamiento diferente y, desde el punto de vista de Mill, más fundamental (I: 11). Lo que Mill prevé es que el de la libertad será un problema que surgirá en la nueva edad orgánica en la que la sociedad será democrática, laica e industrial.

El problema no está en proteger a la sociedad de la tiranía de los monarcas o de los gobernantes en general, puesto que eso es algo que ya se ha solventado mediante la instauración de diversos controles constitucionales sobre el poder gubernamental, así como de un conjunto de inmunidades y derechos políticos. El problema radica en los abusos del propio gobierno democrático y, en particular, el abuso que las mayorías pueden hacer de su poder sobre las minorías. Mill dice que «la voluntad del pueblo sólo representa la voluntad de aquella porción más numerosa y activa de ese mismo pueblo, es decir, de la mayoría, o de quienes consiguen ser aceptados como tal mayoría. En consecuencia, el pueblo puede incluso aspirar a la opresión de una parte de sí mismo, por lo que se hace necesario establecer tantas cautelas sobre este particular como con respecto a cualquier otro abuso de poder» (I: ¶4 [pág. 42]). Por lo tanto, lo que preocupa a Mill es la llamada «ti-

ranía de la mayoría» sobre la que ya anteriormente Tocqueville había centrado su atención.[1]

2. Nótese, sin embargo, que Mill está igualmente preocupado por «la tiranía de las opiniones y los sentimientos dominantes; [...] la tendencia de la sociedad a imponer, por otros medios que sanciones civiles, sus propias ideas y prácticas como norma de conducta para quienes disientan de ella, así como a estorbar el desarrollo [...] de cualquier individualidad que no esté en armonía con ella [...]. Hay un límite a la intromisión legítima de la opinión colectiva en la independencia del individuo. Definir y sostener dicho límite contra tal intromisión es tan indispensable para la buena marcha de los asuntos humanos como lo es la protección contra el despotismo político» (I: ¶5 [pág. 44]). Por otra parte, Mill prevé que este problema será especialmente acuciante en las novedosas condiciones de la inminente sociedad democrática en la que la clase obrera (la más numerosa de todas) se habrá incorporado al electorado con derecho a sufragio y podrá por lo tanto acudir a las urnas.

El problema, pues, radica en determinar cuál será, bajo esas nuevas circunstancias, «la regulación adecuada entre independencia individual e intervención social» (I: ¶6 [pág. 44]). Se hacen claramente necesarias algunas reglas (legales y morales) de comportamiento. No hay dos edades que hayan resuelto esta cuestión del mismo modo y, aun así, cada edad cree que las suyas han sido las vías «evidentes y justificadas» (I: ¶6 [pág. 45]) de resolverla.

3. A partir de ahí, Mill pone de relieve una serie de fallos característicos de la opinión moral dominante. Dice, por ejemplo, que dicha opinión suele ser irreflexiva y responde muchas veces a la inercia de la costumbre y la tradición. Las personas son proclives a pensar que sus convicciones morales no precisan de razones que las sustenten. Y, de hecho, algunos filósofos (Mill se refiere tal vez a los intuicionistas conservadores) nos animan a creer que nuestros sentimientos «valen más que las razones, y las hacen innecesarias» (I: ¶6 [pág. 45]). A continuación, Mill enuncia uno de los principales principios que se propone atacar: «El principio práctico que guía sus opiniones acerca de la regulación de la conducta humana se apoya en la forma de sentir que reside en la mente de cada uno, según la cual todos deberían actuar conforme al propio gusto y al de aquellos con quienes simpatizan» (I: ¶6 [págs. 45-46]). Por supuesto, nadie reconoce «que, de este modo, fía el crite-

1. Véase Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (1a ed., 1835) (trad. cast.: *La Democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1993).

rio de juicio a su propio antojo», pero Mill mantiene que las personas lo hacen de todos modos, porque «toda opinión, no apoyada en razones, acerca de una determinada conducta no es más que el reflejo de una preferencia personal; incluso en el caso de que se aporten razones, si éstas consisten en un mero llamamiento a que otras personas las compartan, dicha actitud no es sino una muestra de las preferencias de muchos en lugar del capricho de uno solo» (I: ¶6 [pág. 46]). Pero para la mayoría de las personas, sus propias preferencias, apoyadas por las preferencias de otras, constituyen razones que ellas entienden perfectamente satisfactorias y que, de hecho, suelen ser las únicas que tienen para sus convicciones morales. [Véase también IV: ¶12.]

4. La opinión moral dominante en la sociedad tiende a ser, a juicio de Mill, una agrupación de preferencias compartidas no razonadas ni reflexionadas que se apoyan mutuamente entre sí. Pero estas opiniones están influidas por múltiples tipos de causas:

a) Por ejemplo, allí donde hay una clase social ascendente, una gran porción de la moral de un país refleja los intereses de ese grupo y sus sentimientos de superioridad de clase.

b) Pero, al mismo tiempo, los intereses generales y evidentes de la sociedad tienen su parte (y bastante grande) de influencia en la opinión moral; así pues, el papel de la utilidad (en el sentido un tanto impreciso de Hume, es decir, como apelación a tales intereses) no es nada desdeñable. De todos modos, estos intereses generales no tienen efecto en tanto que reconocidos por la razón de las personas, sino como consecuencia de las simpatías y las antipatías que aquéllos despiertan.

Así pues, y resumiendo el argumento de Mill, las simpatías y las aversiones no razonadas de la sociedad (o de alguna porción dominante de ésta) son los principales elementos que, hasta el momento presente, han determinado las reglas de acatamiento general, que se han hecho cumplir mediante las sanciones de la ley y la opinión dominante. Y «allí donde es sincero e intenso el sentimiento de una mayoría, poca moderación muestra la pretensión de ser obedecido» (I: ¶7 [pág. 50]).

5. He entrado en todos estos detalles porque nos ayudan a reconocer cómo percibe Mill el problema de la libertad y qué entiende él por el principio de libertad —que enuncia por primera vez en I: ¶9—. Mill pretende cambiar no sólo el ajuste entre las normas sociales y la independencia individual, tal como éste ha venido siendo definido hasta ahora, sino también las razones públicas (las de la opinión culta a la que quiere dirigirse) para esos ajustes. Él presenta su principio de libertad como un principio de razón pública en la edad democrática ve-

nidera: lo concibe como un principio destinado a orientar las decisiones políticas de la población en general sobre esas cuestiones. Y es que él teme que el influjo de la opinión dominante y no razonada pueda ser mucho peor en la nueva sociedad democrática por venir de lo que ha sido en el pasado.

Nótese que Mill cree que el momento para efectuar esos cambios es «ahora», pero que la situación no es desesperada. [Véase III: 119, esp.] «La mayoría todavía no ha aprendido a sentir como propio el poder del gobierno ni a hacer suyas las opiniones del mismo» (I: ¶8 [pág. 50]). Sin embargo, cuando quienes estén en la mayoría (como puede ser el caso de la nueva clase obrera) se sientan así, la libertad individual quedará tan expuesta a la invasión del gobierno como ya hace tiempo que lo está a la de la opinión pública.

Por otro lado, Mill piensa que hay una gran cantidad de resistencia latente a tales invasiones. Pero la situación, según él la percibe, se halla en un estado fluido y tanto puede decantarse hacia un lado como hacia el otro. «No hay un principio reconocido que permita determinar de forma normal la pertinencia o no de la intervención de un gobierno. Y la gente decide según las preferencias personales de cada uno» (I: ¶8 [pág. 51]).

Rara vez deciden las personas con arreglo a ningún principio «según una opinión constante, en cuanto a los asuntos que son propios de un gobierno» [pág. 51]. Y es por esa falta de principios (en semejante estado de flujo) que cuando el gobierno sí interviene, tiene las mismas probabilidades de hacerlo como es debido que como no lo es (I: ¶8).

6. Si juntamos esto con I: 115, donde Mill se refiere a la tendencia actual a que aumente el poder de la sociedad al tiempo que se reduce el del individuo, podemos decir que él esperaba conseguir lo siguiente:

a) Aspiraba a formular un principio de libertad apropiado para la nueva e inminente edad democrática. Este principio regiría el debate político público del ajuste entre las normas sociales y la independencia individual.

b) Y, mediante argumentos convincentes, Mill pretendía atraer y acrecentar el apoyo a este principio, a fin de levantar «una fuerte barrera de convicción moral» (I: 515 [pág. 61]). Lo único que puede restringir la predisposición de las personas a imponer sus propias opiniones es un poder que la contrarreste; en este caso, Mill cree que éste debe ser, en parte, el poder de la convicción moral.

c) Y estos argumentos han de estar basados en la razón, porque sólo así invocarán convicciones genuinamente morales, y no preferen-

cias compartidas de forma generalizada en la sociedad y que se refuerzan mutuamente. Con esto se hace patente que lo que Mill entiende por argumentos razonados son argumentos fundados sobre el principio de libertad (tal como explica en el capítulo I, ¶¶9-13), conectado a su vez con su concepción de la Utilidad (I: ¶11). A su entender, ese principio cumple como ningún otro todos los requisitos de un principio razonado.

El principio de libertad es presentado, pues, como un principio político público formulado para regular el debate público libre sobre el encaje apropiado entre la independencia individual y el control social (I: ¶6). Como tal, desempeña un papel decisivo en la conformación del carácter nacional y, por lo tanto, en la posibilidad de que éste evidencie los objetivos, las aspiraciones y los ideales requeridos para la edad que está al caer.

Quisiera comentar que se hace patente aquí la vocación elegida por Mill: él se ve a sí mismo como un educador de la opinión pública más influyente. Ése es su objetivo. Él piensa que la situación no es desesperada: el futuro no deja de ser abierto. Sigue siendo razonable (no es ninguna quimera de visionario) tratar de impedir la posible tiranía de las mayorías democráticas en la inminente edad venidera. Mill atribuye lisa y llanamente una eficacia significativa a las convicciones morales y al debate intelectual sobre temas políticos y morales. (En este punto parece discrepar de Marx. Pero se nos plantearía aquí la cuestión de cómo expresar más exactamente esa diferencia, pues Marx también asegura que su *Das Kapital* tiene una función social.) Los intentos de convencer por medio de la razón y la argumentación pueden tener una incidencia importante, al menos en aquellas circunstancias en las que la situación es fluida y puede aún decantarse de un lado o del otro. Yo no diría que el tono de Mill es especialmente optimista, pero sí hace lo que cree que es mejor hacer en las circunstancias presentes.

Las siguientes son las partes de *Sobre la libertad*, de Mill, que hay que leer con especial detenimiento:

Cap. I: entero.
II: ¶¶1-11 y los cinco últimos parágrafos (37-41).
III: ¶¶1-9, 14, 19 y un importante pasaje del ¶13.
IV: ¶¶1-12.
V: ¶¶1-4 y los ocho últimos parágrafos (16-23), a propósito del gobierno, el socialismo de Estado y la burocracia).

§2. COMENTARIOS PRELIMINARES SOBRE EL PRINCIPIO DE MILL

1. Antes de abordar el significado y la fuerza del principio de libertad de Mill, comentaré unos cuantos aspectos preliminares relacionados con el mismo. Fijémonos, antes de nada, en que Mill piensa que ese principio abarca unas determinadas libertades que él mismo enumera. Éstas vienen dadas por una lista y no por una definición de la libertad en general o como tal. (Este procedimiento fue empleado también en la justicia como equidad, donde se siguió el modelo de Mill en este punto en concreto.) Son las libertades de esa lista las que reciben especial protección y las que vienen definidas por ciertos derechos legales y morales de la justicia.

a) Las primeras (aquellas que abarcan el ámbito interno de la conciencia) son la libertad de conciencia, la libertad de pensar y sentir, y la libertad absoluta de opinión y de parecer sobre todos los temas, sean éstos prácticos o especulativos, científicos, morales o teológicos. La libertad de expresión y de prensa resulta inseparable en la práctica de las anteriores.

b) En segundo lugar está la libertad de gustos y ocupaciones, que es la libertad de «planificar nuestras vidas según nuestra forma de ser» [pág. 57] y sin otra restricción que la de no lesionar los intereses legítimos (o los derechos morales) de otras personas, e incluso aunque los demás consideren nuestra conducta estúpida, degradante o indebida.

c) En tercer lugar, la libertad de asociarse con otras personas con cualquier fin que no lesione los intereses (legítimos) de nadie: la libertad de asociación. (Véanse a, b y c en I: 512.) Mill añade que «no es libre ninguna sociedad en la que estas libertades no sean respetadas en su totalidad, y tampoco lo es ninguna en la que éstas no estén reconocidas absoluta e incondicionalmente» (I: 113 [págs. 57-58]). Así pues, Mill presenta la mayor parte de su argumento defendiendo estas libertades específicas. En los capítulos II y III se centra fundamentalmente en las dos primeras, respectivamente.

2. Veamos, a continuación, el alcance y las condiciones con que Mill dice que ha de ser aplicado el principio de libertad:

a) No es de aplicación a niños ni a adultos inmaduros, ni tampoco a personas mentalmente perturbadas (I: 110).

b) No es de aplicación a sociedades atrasadas. En concreto, dice: «La libertad, como principio, no es aplicable al estado de cosas anterior al instante en que la humanidad fue, por fin, capaz de progresar gracias al recurso a una discusión equilibrada y libre» (I: 110 [pág. 54]). Mill se-

ñala que las naciones a las que conciernen sus argumentos son aquellas que hace ya tiempo que han alcanzado ese estadio.

c) Posteriormente, Mill añade que el principio no es aplicable a un pueblo rodeado de enemigos exteriores y, por lo tanto, permanentemente susceptible de ser objeto de ataques hostiles. Tampoco puede aplicarse a un pueblo acosado por conmociones y luchas internas. En cualquiera de esos casos, una relajación de la autoridad interna puede tener fatales consecuencias (I: 114).

3. Queda claro a la vista de estos comentarios que el principio de libertad no es un principio fundamental o supremo: está subordinado al principio de utilidad y ha de ser justificado en términos de este último. El principio de libertad es más bien una especie de axioma intermedio *(El utilitarismo,* II: 1124-25). Pero, aun así, es de una enorme importancia: es un principio de razón pública, un principio político que ha de guiar el debate popular en una sociedad democrática.

Que Mill entiende el principio de libertad como un axioma intermedio, un principio subordinado *(El utilitarismo, II:* ¶24), queda confirmado por lo que él mismo dice en I: 511: «Prescindo de cualquier ventaja que pudiera derivarse para mi argumentación de una idea abstracta de lo justo como algo independiente de la utilidad, pues la considero como la suprema instancia en lo que a toda cuestión ética se refiere». Y añade una crucial condición adicional al afirmar que se refiere a la utilidad, sí, «pero la utilidad en su más amplio sentido, aquella que se funda en los intereses permanentes del hombre como ser capaz de progresar» [pág. 54].

En la próxima lección, analizaré estos intereses permanentes y trataré de enlazarlos con los principios psicológicos que subyacen a las tesis de Mill. De momento, quisiera señalar que, entre ellos, están los intereses relacionados con la garantía firme de los derechos morales de la justicia, aquellos que establecen el «propio subsuelo de nuestra existencia» *(El utilitarismo,* V: ¶25 [pág. 124]). Otro de esos intereses permanentes es el interés por las condiciones de la individualidad libre, las cuales forman parte esencial del motor del cambio progresivo.

La idea de Mill es que sólo cuando una sociedad democrática sigue el principio de libertad a la hora de regular su debate público sobre las normas que inciden en la relación entre los individuos y la sociedad, y sólo si éste ajusta las actitudes y las leyes de ésta de manera acorde, pueden sus instituciones políticas y sociales cumplir su función como conformadoras del carácter nacional a fin de que sus ciudadanos puedan realizar los intereses permanentes del hombre como ser progresivo.

§3. ENUNCIACIÓN DEL PRINCIPIO DE LIBERTAD DE MILL

1. Mill enuncia el principio de libertad en I: ¶59-13; IV: 1153 y 6, y V; ¶2, con una explicación adicional en los 113 y 4. En su primer enunciado (I: ¶9), reza así: «El único fin que justifica que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la protección del propio género humano». Y añade que «da única finalidad por la que el poder puede ser ejercido, con todas las de la ley, sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, estriba en evitar que perjudique a los demás, pues su propio bien, físico o moral, no basta como justificación». El bien propio de alguien es un buen motivo para «disentir de él, razonar con él, convencerlo o suplicarle con insistencia, pero no para obligarlo a causarle algún perjuicio en caso de que actúe de manera diferente» [pág. 52]. Para que tal coacción estuviera justificada, haría falta que la conducta en cuestión pudiera producirle probablemente un mal a otra persona. Pero en lo que respecta a la parte del comportamiento de una persona que le atañe solamente a ella misma, Mill dice que «su independencia es absoluta, por derecho. Todo individuo es soberano de sí mismo, de su propio cuerpo y de su propio espíritu» (I: ¶9 [pág. 53]).

2. Evidentemente, la intención de Mill es que este principio sea de aplicación a aquellas restricciones a la libertad que son resultado de lo que Mill llama «da coerción moral que impone la opinión pública» [pág. 52], así como a las restricciones impuestas por la ley y por otras instituciones, y que se hacen cumplir por medio de sanciones del propio Estado. Podemos, pues, formular el principio de libertad conforme a las tres cláusulas siguientes:

a) Primera cláusula: La sociedad, a través de sus leyes y de la presión moral de la opinión común, no debe interferir en las creencias ni en la conducta de los individuos a menos que éstas lesionen los intereses legítimos, o los derechos (morales), de otras personas. Concretamente, en los debates públicos sólo pueden invocarse razones de corrección e incorrección. Esto excluye tres tipos de razones o motivos *(Sobre la libertad, III:* ¶9, y IV: ¶3):

i) Los motivos paternalistas, aquellos que invocan razones fundadas en el bien de otras personas, definido en términos de lo que es sensato y prudente desde el punto de vista individual de éstas.

ii) Las razones de la excelencia y los ideales de la perfección humana, especificados en referencia a nuestros ideales de excelencia y per-

fección (o a los de la sociedad). (*El utilitarismo, II:* ¶6; *Sobre la libertad, IV: 1115* y 7. Todos los parágrafos de IV: 113-12, son importantes.)

iii) Los motivos de agrado o desagrado, o de preferencia, cuando el desagrado, la aversión o la preferencia no pueden sustentarse en razones de corrección o incorrección según éstas se definen en *El utilitarismo, V:1114-15.*

Así pues, una posible interpretación del principio de pibertad de Mill,como principio de razón pública es concibiéndolo como si éste excluyera la posibilidad de que la legislación tenga en cuenta ciertos tipos de motivos o impidiera que esos motivos orienten la coerción moral ¡mpuesta por la opinión pública (en forma de sanción social). En el caso de la razón pública, las tres clases de razones apuntadas más arriba no valen nada.

Llamo aquí su atención sobre una cuestión de interpretación. Según mi lectura de la primera cláusula del principio de libertad, ésta vendría a decir que la sociedad no debe inmiscuirse nunca en la opinión ni en la conducta de un individuo a menos que las creencias y los comportamientos de esa persona lesionen los intereses legítimos (o los derechos morales) de otras. No es una lectura que siempre encaje con la manera que el propio Mill tiene de enunciar el principio. Él dice (en I: ¶9) que «el único fin que justifica que la humanidad [...] se entremeta en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la protección del propio género humano». O habla de «evitar que perjudique a los demás» [pág. 52]. 0 se refiere a «la prevención del daño que pudiera causar a un semejante» la conducta en cuestión. O a que «la única parte de la conducta de cada cual por la que está obligado a responder ante la sociedad es aquella que afecta a los demás» [pág. 53]. Y en I: 111, se refiere a una conducta «perjudicial para otros» [pág. 55], mientras que en IV: ¶3, la conducta que menciona es aquella que «perjudica a los intereses de otro» [pág. 171].

Es evidente que gran parte de lo que hacen las demás personas nos atañe, pero eso no significa que lo que hagan nos produzca un mal. Como dice Mill en IV: ¶3: «Las actuaciones de un individuo pueden resultar perjudiciales para otros [...] sin llegar por ello a la violación de sus derechos reconocidos». «Atañer» y «afectar» son términos generales que abarcan un gran campo semántico. Debemos decidir, pues, cómo solventar esta ambigüedad y esta vaguedad implícitas en el vocabulario de Mill y hacerlo de una manera que dé sentido a su texto. A tal fin, mi lectura del contenido central del texto se inspira en III: ¶9, y viene respaldada además por IV: ¶3. Así pues, basándonos en IV: ¶3, decimos que la primera cláusula del principio de libertad es la siguiente:

Primera cláusula: La sociedad no debe nunca inmiscuirse en las creencias ni en las acciones del individuo por medio de la ley o del castigo, ni a través de una opinión moral coactiva, a menos que esas creencias y acciones lesionen —es decir, perjudiquen o vulneren— los intereses legítimos de otras personas, ya estén esos intereses reconocidos por medio de disposiciones legales expresas (y supuestamente justificadas) o considerados tácita y legítimamente como derechos (morales) de éstas.

Esto requiere aún de algún otro comentario e interpretación adicional, pero nos permite obtener, como mínimo, una doctrina más definida. Vayamos tomando fragmentos del principio de III: ¶9, y de otras partes posteriores del mismo parágrafo, para dar una versión más exacta de la mencionada cláusula. Para empezar, la sociedad debe permitir el cultivo de la individualidad «dentro de los límites impuestos por los derechos [morales] e intereses [legítimos] de los demás» [pág. 149]. Por lo tanto, los individuos deben «atenerse, en favor de los otros, a las rígidas reglas de la justicia», y dentro de esos límites, deben dejar campo libre a la naturaleza de las diferentes personas y permitir que lleven vidas igualmente diferentes, según ellas decidan, porque «todo lo que aniquila la individualidad es despotismo» [pág. 150].

Aceptamos esto por el momento y continúo con mi exposición.

Pues, bien, Mill no está negando que, en otros contextos (por ejemplo, en el contexto de la vida personal, o en el de la vida interna de las diversas asociaciones), cualquier consideración que no infrinja los derechos (morales) de otras personas sea una razón válida. Ni que decir tiene que puede serlo. Tampoco niega que el desagrado o la irritación que nos produzcan las ideas o el comportamiento de otras personas nos resulten dolorosos, incluso aunque esas creencias o esas acciones no afecten a nuestros derechos o a nuestros intereses legítimos. ¡Pues claro que duelen! Y, por eso, constituyen una desutilidad, por emplear un término general.

Lo que Mill dice es que para promover los intereses permanentes de las personas como seres progresivos, la sociedad hará mejor si se adhiere resueltamente al principio de libertad, que la ordena excluir las tres clases de razones o motivos expuestos un poco más arriba. Así pues, el principio de Mill impone una restricción estratégica a las razones admisibles en el debate político público y, con ello, especifica un concepto concreto determinado de razón pública. (Comparémoslo con el concepto de razón pública que se expone en *Restatement.*)[2]

2. Justificar públicamente nuestros juicios políticos ante otras personas significa convencerlas mediante la razón pública, es decir, mediante vías de razonamiento e infe-

3. Segunda cláusula: Si ciertos tipos de ideas y acciones individuales lesionan los intereses legítimos y los derechos morales de otras personas (según muestran las consideraciones de lo que es correcto e incorrecto que resultan admisibles conforme a la primera cláusula), el debate público podría abordar apropiadamente la cuestión de si tales ideas y acciones deberían ser restringidas de algún modo. Podrían debatirse entonces los méritos o deméritos de tal cuestión, pero siempre y cuando se excluyeran los tres tipos de razones enumerados más arriba.

Fijémonos en que del hecho de que la lesión de los intereses legítimos o los derechos morales de otras personas (según se entienden —o están especificados— en el momento presente) pueda por sí sola justificar la intervención de la ley y la opinión moral, no se puede deducir que siempre la justifique. La cuestión tendrá que ser debatida según sus méritos y deméritos, y en términos de razones o motivos admisibles.

Tercera cláusula: La cuestión debe ser zanjada a partir de esos méritos.

4. Como conclusión, la fuerza sustantiva del principio de libertad de Mill viene dada por los tres tipos de razones que se excluyen en la primera cláusula, mientras que las dos cláusulas restantes indican en el fondo que deben ser las razones de corrección e incorrección —según se definen éstas en *El utilitarismo,* capítulo V: 1114-15— y, en especial, las razones de los derechos morales y la justicia, las que zanjen el caso. El resultado de todo ello es que sólo ciertas clases de motivos —sólo ciertas clases de utilidades— pueden ser invocadas de manera apropiada en la forma de razón pública presentada por Mill.

§4. SOBRE EL DERECHO NATURAL (ABSTRACTO)

1. Preguntémonos por qué dijo Mill (en I: 111) que prescindiría de cualquier ventaja que pudiera derivarse de la idea de un derecho abstracto como algo independiente de la utilidad.

Una razón obvia, sin duda, es que simplemente pretendiera informar al lector de su posición filosófica y reiterar, desde su enfoque utilitarista oficial, que todos los derechos (morales, legales o institucionales) han de estar fundados en la utilidad *(El utilitarismo,* V: ¶25).

rencia apropiadas a las cuestiones políticas fundamentales, y apelando a creencias, fundamentos y valores políticos que otros puedan razonablemente reconocer y suscribir. Rawls, *Restatement,* pág. 27 [pág. 53]. Véase también el §26 [págs. 129-135].

Los utilitaristas reconocían por lo general los diversos derechos a la propiedad privada, por ejemplo. Sostenían que éstos se justificaban porque promovían el bienestar general. Pero también es posible (al menos, en principio) argumentar que ciertas restricciones al derecho de propiedad privada, cuando no su total abolición, pueden ser aún más favorables al bienestar general a la vista de las condiciones sociales presentes o futuras.

Mill acepta la forma general de este argumento. Las características especiales de su enfoque salen a relucir cuando interpreta la utilidad en términos de los intereses permanentes del hombre como ser progresivo. La idea de que los derechos pudieran tener una justificación filosófica aparte de la utilidad (tanto si esta utilidad se entiende en el sentido de Bentham como si se entiende en el de Mill o en algún otro) era rechazada por todos los utilitaristas. Ésa era una de las objeciones que éstos ponían al concepto de derechos naturales, que Bentham calificó de «absurdo sobre zancos ».[3]

2. Pero un segundo motivo por el que Mill hace expresa su negativa a la existencia de un derecho abstracto es que podría parecer que su formulación misma del principio de libertad viene a presuponer tal derecho. Y eso es algo que él quiere negar.

Ahora bien, Mill deja bien claro en su contundente capítulo sobre la «libertad de pensamiento y discusión» *(Sobre la libertad, II: 11)* que si la inmensa mayoría de la sociedad tiene una fuerte voluntad de inmiscuirse en la conducta privada de unos pocos miembros de la sociedad, aquélla no tiene ningún derecho a hacerlo. Y nosotros queremos preguntarnos: ¿por qué no? A fin de cuentas, según cuál sea la manera de interpretar la utilidad, la suma de utilidades podría resultar claramente superior si la mayoría se inmiscuyera en la privacidad de la minoría.

Mill también dice en el mismo sitio (II: 11) que el principio de libertad de pensamiento y discusión ha de imperar de forma absoluta en las relaciones de la sociedad con el individuo cuando surja la cuestión de la compulsión y del control. Asumo aquí que por «de forma absoluta» Mill entiende que el principio de libertad no admite excepciones y que rige siempre que se dan las condiciones normales de la edad democrática (es decir, salvo en circunstancias muy especiales). Nos sentimos in-

3. En *Anarchical Fallacies,* Bentham dijo que «los derechos naturales son sencillamente un absurdo. ¿Los derechos naturales e imprescriptibles? Un absurdo retórico: un absurdo sobre zancos». Véase Jeremy Waldron (comp.), *Nonsense upon Stilts,* Londres, Methuen, 1987, pág. 53. Ese libro contiene textos de tres importantes críticas históricas *de los derechos* del hombre: las de Bentham, Burke y Marx.

ducidos entonces a preguntarnos cómo puede regir siempre el principio de libertad sin permitir excepción alguna, siquiera en el caso de un único individuo, a menos que ese principio no invoque algún derecho natural imposible de revocar.

En este punto, debemos tener en mente las palabras de Mill en II:11, donde dice que ni siquiera un pueblo entero tiene el poder (derecho) de silenciar el debate político, aunque sea frente a una sola persona. Este poder, ya sea ejercido por el pueblo o por su gobierno, es ilegítimo. Concretamente, dice: «Si toda la humanidad, menos una persona, compartiera una misma opinión, y tan sólo esa persona le llevase la contraria, nada justificaría que todo el género humano silenciase a esa persona, del mismo modo que nada justificaría que ella acallase a la humanidad si tuviera tal capacidad en sus manos» [pág. 65]. Una vez más, esto hace que nos preguntemos: ¿cómo puede no ser importante el número de personas a la hora de justificar el silenciamiento de un debate a menos que no se esté invocando alguna doctrina sobre derechos naturales (o abstractos) de fondo? ¿Acaso Mill nos está obsequiando con una mera floritura retórica?

3. Yo interpreto los pasajes que sugieren la presencia de una doctrina del derecho abstracto como la manera que tiene Mill de decirnos que, para la promoción de los intereses permanentes del hombre como ser progresivo, es mejor que la concepción política pública de la inminente sociedad democrática afirme siempre el principio de libertad sin excepción, incluso cuando haya que aplicarlo al caso de un único disidente individual.

Tengamos en cuenta que lo que Mill hace aquí es abogar por el principio de libertad como un principio subordinado al de utilidad para que rija en los debates políticos públicos sobre cómo regular las instituciones políticas y sociales básicas. Recordemos que él concibe dichas instituciones como vías mediante las que formar y educar un carácter nacional adecuado a la edad democrática. Dice que, cuando entendamos el papel del principio de libertad y las condiciones presentes y futuras de la aplicación del mismo, veremos que no hay buenos motivos fundamentados en la utilidad (cuando la utilidad es debidamente entendida como los intereses permanentes del hombre como ser progresivo que es) para hacer excepción alguna.

Esta interpretación se ve confirmada por lo que Mill dice en II: ¶ 1. Allí escribe: «Si toda opinión no fuera sino una propiedad personal, que tan sólo tiene valor para su dueño; si el verse privado de tal disfrute no fuera más que una ofensa entre particulares, habría cierta dife-

rencia entre si tal ofensa afecta a pocas o a muchas personas. Pero lo característico de ese mal, que consiste en silenciar la expresión de una opinión, reside en que es algo que se hurta a la raza humana, tanto a la generación actual como a la posteridad, a quienes disienten de tal opinión y, aún más si cabe, a quienes la apoyan. Pues, si se trata de una opinión acertada, se verán privados de la oportunidad de salir del error para abrazar la verdad; si, por el contrario, estuvieran equivocados, se les privaría de ese inmenso beneficio que consiste en una más clara percepción [...] de la verdad, como consecuencia de la confrontación de ésta con el error» [págs. 65-66].

Por supuesto, Mill tiene en mente la opinión sobre temas generales de doctrina (política, social, moral, filosófica y religiosa). Cree que favorece a los intereses permanentes del hombre como ser progresivo (la seguridad y la individualidad) saber cuáles de esas doctrinas generales son verdaderas (o más razonables), y cree también que la condición necesaria de una creencia razonable a propósito de esas cuestiones pasa por una libertad completa de discusión e indagación. «Las opiniones que nos parecen más solventes no encontrarán mejor salvaguardia para mantenerse que una permanente invitación a todo el mundo a que se demuestre su carencia de fundamento» (II: ¶8 [pág. 74]).

Por lo tanto, silenciando a una persona para que no exprese su opinión, causamos un perjuicio al proceso público del libre debate. Y este proceso libre de discusión es necesario para promover los intereses permanentes del hombre como ser progresivo en la época presente. Además, el daño que se ocasiona al libre debate no produce ventaja alguna que lo compense. El silenciamiento del debate no sólo inculca en la gente el tipo equivocado de carácter nacional, sino que también tiende a privar a la sociedad y a sus miembros de los beneficios de la verdad. Este último argumento (el «argumento de la infalibilidad») se expone en *Sobre la libertad, II: 113-11,* donde Mill sostiene que ningún ser humano, con independencia de sus convicciones, es infalible, y si se reprime a todos los que expresan opiniones contrarias, quienes estén equivocados perderán la ocasión de descubrir la verdad.

CONCLUSIÓN

Como hemos comentado, el concepto de razón pública implica la diferenciación entre unas razones admisibles y otras que no lo son. Pero, en cualquier caso, deben darse motivos por los que no todas las

razones son admisibles, pues es fácil que alguien piense que, seguramente, todas las razones deberían ser tenidas en cuenta. Según la concepción política de la justicia sobre la que se trabaje, serán distintas las razones que se consideren admisibles y las que no, y se aducirán motivos distintos para hacerlo.

En la justicia como equidad, el motivo fundamental para limitar las razones admisibles en la razón pública es el principio liberal de legitimidad: el principio según el cual el poder político colectivo de los ciudadanos en temas constitucionales esenciales y en cuestiones básicas de justicia distributiva debería depender de la invocación de valores políticos que podamos esperar razonablemente que todos los ciudadanos respalden, y que, por lo tanto, descanse sobre un entendimiento público compartido. Dada la existencia de un pluralismo razonable, encabezado y sostenido por unas instituciones libres, los ciudadanos se deben mutuamente unos a otros la obligación de ejercer su poder de acuerdo con dicho principio. Toda sociedad democrática en la que esto se hace así está llevando a la práctica un ideal de civilidad.[4]

Los motivos fundamentales del concepto de razón pública de Mill son diferentes, obviamente, pero no antitéticos. Tanto su principio de libertad como sus principios de derecho moral y justicia, y el resto de principios del mundo moderno, están todos subordinados al principio supremo de la utilidad. El principio de libertad ha de ser estrictamente observado en el debate público. Esto forma parte del papel educador de las instituciones básicas de la sociedad a la hora de inculcar a sus ciudadanos un determinado carácter nacional: un carácter, por supuesto, en el que se dé por sentada la igualdad de libertades y que promueva del modo más eficaz posible los intereses permanentes de la humanidad.

4. Véase *Restatement*, págs. 40-41 y 90-91 [págs. 70-71 y 128-129], a propósito del principio liberal de legitimidad y de la existencia de un pluralismo razonable. Véase también Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (edición en rústica, 1996), págs. 137 y 217 (trad. cast.: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

MILL IV

SU DOCTRINA COMO CONJUNTO

§1. INTRODUCCIÓN

1. Una vez más, empezaré planteando la cuestión relacionada con la doctrina de Mill sobre la que queremos reflexionar a continuación. Hasta aquí, he supuesto que sus principios del mundo moderno (como él los llama), sus principios de la justicia y la libertad, tienen más o menos el mismo contenido que los dos principios de justicia.* De ahí que yo mismo piense que la sociedad bien ordenada de Mill tendría unas instituciones básicas bastante similares a las de la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad.

La expresión «los principios del mundo moderno» está tomada de *El sometimiento de las mujeres,* IV: ¶2, donde Mill dice que «la ley de la esclavitud en el matrimonio es una contradicción monstruosa de todos los principios del mundo moderno» [pág. 212]. Mill emplea otras denominaciones en otros pasajes del *Sometimiento,* como por ejemplo cuando habla de «los principios de la sociedad moderna» en I: ¶23 [pág. 117], o de los «principio[s] básico[s] del movimiento moderno en moral y en política» en IV: ¶ 5 [pág. 217]. También se refiere en algún otro momento a «la característica peculiar del mundo moderno», expresión que acompaña, acto seguido, de una descripción de la naturaleza de las instituciones y las ideas sociales modernas, así como de los principios de una sociedad abierta que permite la libertad de movimiento y la libre elección sin restricciones por parte de los individuos, además de garantizar la igualdad de oportunidades, a diferencia de los órdenes aristocráticos del pasado en los que todos los individuos

* Se refiere Rawls a los dos principios de su propio concepto de la «justicia como equidad». *(N. del t.)*

nacían con una posición social ya determinada e inamovible (I: ¶ 13 [pág. 98]).

2. Los principios más importantes del mundo moderno serían, al parecer, los siguientes (si bien Mill no comenta su importancia relativa). Todas las referencias están extraídas de *El sometimiento de las mujeres.*[1] *

a) El principio de la justicia igualitaria y de la igualdad de derechos (básicos).

II: 11111-12 y 16; IV: ¶1[3, 5, 9 y 18. (Véase también *E1 utilitarismo, V: ¶¶4-10.*)

b) El principio de la libertad.

I: ¶13; IV: 1119-20. (Véase también *Sobre la libertad, 1:* 11119-12.)

c) Los principios de la sociedad abierta y de la libre elección de ocupación y de modo de vida.

I: 1[1[13-15.

d) La igualdad de oportunidades.

I: 11[23-24.

e) El principio de la competencia libre y equitativa, tanto económica como social.

I: 1114-16.

f) El principio de la cooperación (social) entre iguales.

II: 11117-12.

g) El principio del matrimonio moderno entendido como la igualdad entre marido y mujer.

I: ¶25; II: ¶¶ 12 y 16; IV: 112, 15-16 y 18.

h) El verdadero principio de la caridad pública: ayudar a las personas a ayudarse a sí mismas.

IV: ¶11.

3. Quisiera aclarar, antes de nada, que el feminismo de Mill (si se me permite llamarlo así) es diferente de buena parte del feminismo más radical de la actualidad. Su feminismo significa simplemente plena justicia e igualdad para las mujeres, y la eliminación de la subordinación a la que las mujeres habían estado tanto tiempo sometidas. Mill considera intolerable la posición de la mujer en el matrimonio. Él pensaba, por ejemplo, en el hecho de que, por ley, la propiedad de aquélla

1. Como ya hemos visto con otros textos, no existe una versión estándar y fácilmente disponible de esta obra, por lo que incluyo aquí la referencia de los parágrafos dentro de cada capítulo. Esto hace necesario numerar dichos parágrafos a mano.

* Se adjunta a cada referencia el número de página de la edición castellana de la que se ha extraído la traducción de las citas: *El sometimiento de las mujeres,* Ana de Miguel (comp), Madrid, Edaf, 2005. *(N. del t.)*

pasara a ser la de su marido y que le debiera obediencia a éste. Dejando la realeza a un lado, la subordinación social de las mujeres destacaba, según Mill, «como hecho aislado en las instituciones sociales modernas; es la única transgresión de la que ha llegado a ser ley fundamental de dichas instituciones; es una única reliquia de un mundo antiguo, de ideas y prácticas refutadas en todos los demás sentidos, quedando sólo una cosa de interés universal» (I: ¶16 [págs. 104-105]).

Aunque esto parece claro y, quizás, hasta más que evidente para muchos hoy en día, no lo estaba tanto en tiempos de Mill. Sus contemporáneos lo consideraban un fanático en dos temas. Uno era el aumento de población, que él creía que tenía un efecto negativo sobre el bienestar de las clases trabajadoras; el otro era el de la subordinación de las mujeres. Se le tenía simplemente por un partidista exagerado en estas cuestiones; la gente, al oír sus ideas, negaba con la cabeza y dejaba de escuchar.

Pero, para Mill, esos temas estaban relacionados. El bienestar de las clases trabajadoras exigía la limitación del tamaño de las familias; pero eso era algo que también se hacía preciso para la igualdad de la mujer. Además, la igualdad de esposo y esposa ante la ley era necesaria para que la familia dejara de ser una escuela de despotismo, pues «la familia constituida con justicia sería la verdadera escuela de las virtudes de la libertad», según dice en II: 112 [pág. 148]. Mientras la familia continúe siendo una escuela de despotismo, el carácter de los hombres estará gravemente corrompido, lo que debilita las deseables tendencias a la igualdad en todas las instituciones de la sociedad. Así pues, aunque el feminismo de Mill arrancaba sin duda de su convicción de que la subordinación de las mujeres era una grave injusticia, también estaba sustentado en su mente por el bien social más trascendental de la materialización de una justicia igualitaria para la mujer.

§2. EL MARCO DE LA DOCTRINA DE MILL

1. Examinaremos ahora el marco de la doctrina moral de Mill —sus supuestos morales y psicológicos básicos— a fin de ver cómo pudo su utilitarismo (presentado inicialmente como afín al de Bentham y al del propio padre de Mill) conducir a los principios del mundo moderno por él propugnados y que ya hemos expuesto aquí.

Cuando analizamos esta cuestión en una lección anterior, estudiamos primero su concepción de la utilidad y su criterio de la decidida preferencia. Luego comentamos su noción de los derechos morales de

la justicia y su aparente criterio en dos partes para identificar los derechos básicos de los individuos. A continuación, consideramos su principio de libertad entendido como un principio destinado a regir la razón pública y vimos también su estatus de principio subordinado al de la utilidad. Todo esto nos lleva ahora a preguntarnos:

En primer lugar, por qué está tan seguro Mill de que sus principios del mundo moderno, sus principios de la justicia y de la libertad, junto a los demás anteriormente enumerados, son principios que, de materializarse en las instituciones básicas, maximizarían la utilidad a largo plazo (definida ésta por los intereses permanentes de los seres humanos como entes progresivos). Aquí, como ya vimos en su momento, se interpreta la utilidad a la luz de lo dicho en *El utilitarismo,* II: 1113-1 0, mientras que la idea de los intereses permanentes de la humanidad está extraída de *Sobre la libertad,* I: 1[11.

Necesitamos también saber cómo se tratan desde la doctrina de Mill otros valores distintos de la felicidad y en qué sentidos concretos descansan sus tesis sobre una explicación psicológica de la naturaleza humana. Todo lo cual lleva a que nos preguntemos:

En segundo lugar, si la doctrina de Mill incluye (y da peso a) ciertos valores e ideales perfeccionistas, encuadrados dentro de la categoría de lo admirable y lo excelente, y que son ideas que él mismo reconoce, o bien si, una vez sentada la concepción de la utilidad como felicidad, su doctrina no descansa más que en unos principios psicológicos que describen la naturaleza humana en su nivel más profundo.

2. Sin estar del todo seguro de que esta segunda alternativa sea la correcta, concluiré nuestro análisis de Mill esbozando (pues no puedo hacer más que eso) una lectura psicológica de su utilitarismo en conjunto, formulado como una doctrina política y social destinada a ser aplicada en la estructura básica. Ello no es óbice para que, en otras situaciones, su enfoque pueda adoptar una forma diferente (aunque, en general, subordinada a su enfoque general: normalmente, los intereses políticos y sociales anulan otras consideraciones más particulares y subordinadas).

Dicha lectura parte de la idea de que sólo la felicidad (según ésta aparece definida en *El utilitarismo, II:* 113-10) es buena y que, por lo tanto, ha de ser maximizada por el ordenamiento político y social siempre con la mira puesta en el largo plazo. Esto nos da el principio de utilidad en uno de sus significados políticos y sociales. Es, según yo sugiero, el principio moral supremo de la doctrina política de Mill. O, para ser más exactos, es el principio supremo de su concepción de la

corrección y la incorrección moral, así como de la justicia política y social.

3. Como ya he dicho, a la hora de extraer sus conclusiones más definidas, Mill se basa en una concepción psicológica muy específica de la naturaleza humana. Él piensa que esa concepción es lo suficientemente determinada como para que de ella se deduzcan sus principios de justicia básica y libertades esenciales, dada su forma de entender la utilidad como los intereses permanentes de la humanidad (abrevio aquí la expresión completa) y dadas las condiciones del mundo moderno con sus tendencias presentes. Nuestro problema, entonces, consiste en indicar cuáles son esos principios psicológicos fundamentales y bosquejar el razonamiento seguido por Mill para entender que tales principios —combinados con sus otros supuestos— conducían a la conclusión a la que él llegó.

Los principios psicológicos primordiales parecen ser los siguientes:

a) La regla de la decidida preferencia: *El utilitarismo,* II: 115-8.
b) El principio de dignidad: ibídem, II: 514 y 6-7; *Sobre la libertad, III:* ¶6.
c) El principio de la vida en unión con los demás: *El utilitarismo,* 118-11.
d) El principio aristotélico: ibídem, II: ¶8 (véase *Teoría de la justicia,* sec. 65).
e) El principio de individualidad: *Sobre la libertad, III:* 111-9.
f) El reconocimiento de nuestro bien natural: *El utilitarismo,* III: 1110-11.

De los tres primeros ya hemos hablado en las lecciones I y II.

El último principio se describe como la capacidad que tenemos de reconocer nuestro bien natural y de distinguirlo de nuestro bien aparente —aquel que es un mero artefacto del aprendizaje social y asociacionista— generalmente por medio de algún tipo de recompensa o de castigo. Hay, por supuesto, mejores formas de enunciar estos principios, pero esta lista bastará por el momento.

Mi idea básica es que el papel de estos principios filosóficos en la doctrina de Mill es el siguiente: junto con el principio normativo de utilidad y otras consideraciones (como las condiciones históricas y sociales del mundo moderno y las tendencias de éste al cambio), esos principios identifican los cuatro intereses permanentes de los seres humanos.

Esto nos deja pendiente el problema de explicar las frecuentes referencias de Mill a valores de índole perfeccionista. ¿Cómo hemos de en-

tenderlas? Ésta es una pregunta cuya respuesta reservo para el final, cuando tengamos ante nosotros el conjunto de su perspectiva teórica.

§3. Los DOS PRIMEROS INTERESES PERMANENTES DE LA HUMANIDAD

1. De modo que ahora nos preguntamos: ¿en qué sentido son permanentes estos intereses? ¿Cómo enlazan con la idea de que un ser humano es un ente progresivo? Mill no habla de estas cuestiones, así que debemos ser nosotros quienes interpretemos una posible respuesta.

Asumo que la idea de que los seres humanos somos seres progresivos implica la posibilidad de una mejora más o menos continua en la civilización humana hasta llegar finalmente al estado normal y natural de la sociedad, que será de plena igualdad, según se describe en *El utilitarismo,* III: 1110-11. En dicho estado, la sociedad responde por completo a los principios de justicia básica igualitaria y de libertad expuestos por Mill. Así pues, para él, el progreso supone un avance a lo largo del tiempo hacia (o en dirección a) el mejor estado de la sociedad que sea posible en la práctica (un estado que, de todos modos, será normal y natural).

Ahora bien, para que sea posible el progreso, deben darse ciertas condiciones necesarias. Así pues, siguiendo lo que Mill dice en *El utilitarismo,* capítulo V, digamos que uno de los intereses permanentes es nuestro interés por que se garanticen los derechos morales básicos de la justicia igual para todos. Esto significa que el interés que tenemos en la sociedad —a través de sus leyes y sus instituciones, así como de su opinión moral común— es un interés por que ésta nos procure «las condiciones esenciales del bienestar humano» y nos asegure «el propio subsuelo de nuestra existencia» (V: ¶32, ¶25 [págs. 131 y 124]).

Consideremos, a continuación, los intereses permanentes que emanan de la concepción del hombre como ser progresivo. Dos son las condiciones que cualquier interés de ese tipo debe cumplir:

i) Un interés por las condiciones sociales necesarias para el progreso o avance continuo de la civilización hasta que se alcance el mejor estado de la sociedad que sea posible en la práctica (desde el punto de vista moral).

ii) Un interés por las condiciones sociales que sean las condiciones requeridas para llegar a ese mejor estado posible y para que éste funcione. Estas condiciones son las necesarias para que siga siendo el mejor estado.

Los intereses permanentes son, pues, permanentes en dos sentidos: porque se interesan por las condiciones necesarias de un progreso con-

tinuo hacia el mejor estado posible de la sociedad (que, a la vez, es el estado natural de ésta), y porque se interesan por las condiciones requeridas para mantenerse en ese mejor estado posible una vez se haya alcanzado. En la idea del mejor estado posible de la sociedad de Mill se halla implícita la idea de que ésa es la sociedad que mejor realiza nuestra naturaleza como seres sociales. Es la que más plenamente inspira y ejercita nuestras facultades más elevadas, y satisface nuestras más importantes carencias y aspiraciones, y lo hace de manera compatible con los derechos básicos de la justicia igualitaria y con los intereses legítimos de las demás personas. Sobre esto último, véase *Sobre la libertad*, III: ¶9.

En resumen, el primer interés permanente es el de los derechos básicos de la justicia igualitaria: es el interés por las condiciones necesarias para el progreso continuo hacia el mejor estado posible de la sociedad entendido como un estado de igualdad, y que son también necesarias para mantenerse en ese estado una vez llegados a él.

2. De la lectura del capítulo II de *Sobre la libertad*, podemos deducir, en mi opinión, un segundo interés permanente. Recordemos que ese capítulo trata de las libertades que protegen el ámbito interno de la conciencia, según lo llama Mill, y que son: la libertad de conciencia, la libertad de pensar y sentir, y la libertad absoluta de opinión y de parecer sobre todos los temas, sean éstos prácticos o especulativos, científicos, morales o teológicos.

Mill está interesado aquí por las ideas y el debate acerca de las doctrinas generales en los ámbitos de la religión, la filosofía, la moral y la ciencia, así como sobre todas las cuestiones políticas y sociales, y los asuntos de decisión política práctica. Su libertad de expresión no abarca las expresiones que se pronuncian como una incitación con el resultado probable de perturbar la paz o de enardecer a una multitud para que se entregue a la violencia, ni las revelaciones de movimientos de tropas en tiempo de guerra, ni otros muchos casos de ese estilo. Menciona, de hecho, ese tipo de casos en *Sobre la libertad, III: 11,* y reconoce que esas formas de expresión son perfectamente restringibles (nota al pie de II: 51).

Así pues, el segundo interés permanente concierne las condiciones sociales relacionadas con la ley, las instituciones y las actitudes públicas que garantizan la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia. El argumento de Mill en *Sobre la libertad,* cap. II, es que esas condiciones son necesarias para el descubrimiento de la verdad en todos los temas. Además, supone él también que tenemos un interés permanente en el conocimiento de la verdad. Mill no comparte el sombrío modo de pensar que podemos encontrar en novelistas rusos como Dos-

toievski: fijémonos, si no, en la historia del Gran Inquisidor que relata Iván en *Los hermanos Karamazov,* de la que se desprende que saber la verdad sería algo horrible y nos despojaría de todo consuelo, por lo que es normal que estemos fácilmente dispuestos a apoyar a un régimen dictatorial con tal de preservar así nuestras vanas ilusiones, tan reconfortantes como necesarias. San Agustín y Dostoievski son las dos mentes sombrías del pensamiento occidental, en el que se deja sentir con particular intensidad la huella del primero.

3. Mill reitera todos esos argumentos en su crítica a las apelaciones a la infalibilidad, en II: 553-11, crítica que podemos resumir más o menos del modo siguiente: Cuando la sociedad, por medio de sus leyes e instituciones, prohíbe la discusión de ciertas doctrinas generales, asume implícitamente que la verdad sobre esas cuestiones nos es ya conocida con certeza. Dicho de otro modo: supone que no existe posibilidad alguna de que las doctrinas aceptadas no sean ciertas y totalmente correctas (o, lo que es lo mismo, infalibles). ¿Por qué dice esto Mill?

Yo me figuro que su argumento descansa sobre estas premisas:

a) Conocer la verdad sobre las doctrinas generales resulta siempre beneficioso: es un gran bien, al menos cuando las doctrinas generales en cuestión son importantes.

b) El libre debate de estas doctrinas es una condición necesaria para la corrección de errores.

c) El libre debate constituye también una condición necesaria para que tengamos alguna garantía racional de que las doctrinas generales en las que creemos son correctas.

d) Pero, aparte de lo anterior, el libre debate es una condición necesaria para comprender plena y apropiadamente nuestras propias ideas y creencias, y para apreciarlas y, de ese modo, hacerlas verdaderamente nuestras. Véase *Sobre la libertad,* III: 1112-8.

e) La sociedad actual se halla en un estado que le permite aprender de la libre discusión de las doctrinas generales y avanzar con ella.

A partir de todos estos supuestos, Mill sostiene que es irracional que la sociedad silencie el debate general, a menos que ésta se considere a sí misma infalible, es decir, a menos que la sociedad se entienda poseedora de la verdad y suponga que no hay ninguna posibilidad de que esté equivocada. El argumento de Mill asume que esta última conclusión sería un sinsentido que cabe rechazar de plano, pues si la sociedad cree que es posible que no esté aún en posesión de la verdad, o que todavía existe alguna posibilidad real de que esté errada o de que no haya sabido apreciar algún aspecto de la verdad, la apelación a la infalibili-

dad pondría en peligro sin motivo uno de los intereses permanentes de las personas como seres progresivos. En nuestro interés está el saber la verdad y, también, el mantener las condiciones necesarias para descubrirla y apreciarla en todos los temas de importancia.

§4. Dos intereses permanentes más

1. Abordemos ahora otros dos intereses permanentes. El primero es uno que podemos conectar con las libertades de las que habla Mill en *Sobre la libertad,* capítulo III, que son:

La libertad de gustos y ocupaciones, y de planificar nuestra vida conforme a nuestro carácter, sin otra restricción que la de no lesionar los intereses legítimos de otras personas, protegidas por los derechos igualitarios de la justicia y por los preceptos de lo correcto y lo incorrecto. Gozamos así de libertad incluso aunque los demás consideren nuestra conducta estúpida, imprudente, nada admirable o incluso despreciable. Unida a tales libertades está la libertad de asociación, necesaria para hacerlas efectivas.

Vamos a llamar al interés que tenemos en que estas libertades estén firmemente garantizadas un interés permanente por las condiciones de la individualidad, entendiendo que ésta incluye la individualidad en asociación con otras personas de opinión similar. Pues, bien, en III: 1110-19, Mill sostiene que esas libertades son una condición imprescindible para el progreso de la civilización. En III: 117, dice que «la única fuente permanente e inagotable de perfección es la libertad» [*Sobre la libertad,* pág. 163]. Así pues, este interés permanente, unido al interés permanente por la libertad de pensamiento y de conciencia, es un interés que tenemos como seres progresivos que somos.

Por supuesto, estas libertades no sólo son esenciales ahora, sino que también lo serán en el mejor estado que pueda alcanzar la sociedad (cuando ésta lo alcance). Y son también fundamentales para Mill en un sentido no tan obvio que podemos exponer así: sólo allí donde estas libertades sean plenamente respetadas podría aplicarse de forma apropiada el criterio de la decidida preferencia. Esto es de la máxima importancia: equivale a decir que sólo en condiciones en que existan unas instituciones libres podrán las personas adquirir suficiente conocimiento de sí mismas como para saber (o tomar decisiones razonables sobre) qué modo de vida les ofrece la mejor oportunidad de ser felices (en el sentido de Mill). Volveré sobre este punto fundamental en breve.

2. Por último, llegamos a un cuarto y último interés permanente. Éste es un interés que yo vinculo con la opinión de Mill (anunciada en *El utilitarismo, III: 118-11)* de que el estado normal de la sociedad (el estado plenamente adaptado a nuestra más profunda naturaleza) es el de una sociedad en la que los derechos igualitarios de la justicia y la libertad (examinados más arriba) estén firmemente garantizados.

En este estado normal (y natural) de la sociedad, es imposible asociarse con otras personas si no es porque los intereses de todas han de ser considerados por igual. Este estado da pie, a su vez, al deseo —que Mill considera natural en nosotros— de vivir unidos con nuestros congéneres. El significado de este deseo, poco claro a primera vista, es explicado por el propio Mill, quien lo relaciona con el deseo de no beneficiarse de ninguna condición social a menos que otras personas estén también incluidas en los beneficios de la misma. Tenemos así, pues, un principio de reciprocidad. En *El utilitarismo, III:* 110, podemos leer: «En un estado de progreso del espíritu humano, se da un constante incremento de las influencias que tienden a generar en todo individuo un sentimiento de unidad con todo el resto, sentimiento que, cuando es perfecto, hará que nunca se piense en, ni se desee, ninguna condición que beneficie a un individuo particularmente, si en ella no están incluidos los beneficios de los demás» [págs. 90-91].

Así pues, nuestro cuarto interés permanente es el interés que tenemos en que se den aquellas condiciones e instituciones sociales que materializan el estado natural de la sociedad —un estado de igualdad— y hacen que tal estado adquiera un posible equilibrio estable.

3. En resumen, los cuatro intereses permanentes son los siguientes:

a) Primero: el interés permanente por que se den las instituciones que garanticen los derechos básicos de la justicia igualitaria (comentados en *El utilitarismo,* cap. V). Estos derechos protegen las «condiciones esenciales del bienestar humano» y aseguran «el propio subsuelo de nuestra existencia», además de ser necesarios para el progreso. Éste es un interés que tenemos en todos los estadios de la civilización.

b) Segundo: el interés permanente por que se den las instituciones libres y las actitudes públicas de opinión moral tendentes a afirmar la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia. Tales instituciones y actitudes son necesarias para el progreso hacia el estado natural de la sociedad (un estado de igualdad) y para el mantenimiento de éste.

c) Tercero: el interés permanente por que se den las instituciones libres y las actitudes que permitan la individualidad, y con ello, protejan y estimulen la libertad de gustos y nuestra elección de un modo de vida

adecuado a nuestro carácter, todo lo cual hará posible que hagamos realmente nuestro el modo de vida por el que optemos. Y el interés en que, simultáneamente a todo esto, se proteja la libertad de asociación para hacer efectiva la individualidad.

d) Cuarto: el interés permanente por que se den unas instituciones justas y libres, así como las actitudes precisas para hacer realidad el estado natural y normal de la sociedad, entendido como un estado de igualdad.

§5. RELACIÓN CON EL CRITERIO DE LA DECIDIDA PREFERENCIA

1. Y hasta aquí nuestro examen de los cuatro intereses permanentes del hombre como ser progresivo. No pretendo decir que el examen esté ya completo: puede que haya otros intereses permanentes desde el punto de vista de Mill y he de reconocer que las distinciones establecidas entre los aquí citados son un tanto artificiales. Pero creo que resultan útiles para exponer de qué modo encajan las diferentes partes de la doctrina del autor inglés.

Mill pretende argumentar, como ya he dicho, que si adoptamos su concepción de la utilidad *(El utilitarismo,* II: 3-10), sus principios de la justicia y de la libertad —complementados por la opinión moral común que respalda esos principios— especifican el orden político y social que puede realizar nuestros intereses permanentes con una mayor eficacia. Dadas las condiciones del mundo moderno y los principios de la psicología humana, no hay un modo mejor de organizar las instituciones políticas y sociales. Pero, basándonos en los propios supuestos de Mill, ¿por qué debería ser esto verdad? ¿Cómo concibe él los detalles concretos?

2. En el conjunto de la doctrina de Mill, resulta crucial la idea de que sólo bajo un ordenamiento social justo y libre se podrá aplicar adecuadamente la regla de la decidida preferencia. Recordemos que esta regla supone juzgar un placer (o actividad) superior a otro —en cuanto a su calidad— y más apropiado (y, en ese sentido, mejor) para un ser dotado de las facultades más elevadas. Esto último lo enlaza con el principio de dignidad. Todo esto tiene la sorprendente consecuencia de que, en ausencia de un ordenamiento justo y libre, es imposible que la sociedad adquiera el conocimiento y la información específicos de los que precisaría para maximizar la utilidad en el sentido que Mill da a ese concepto. Tal imposibilidad se debe a dos factores:

i) En primer lugar, sólo bajo instituciones como ésas pueden los individuos (individual o colectivamente) educar y desarrollar sus facultades del modo que mejor se adapte a su carácter e inclinación. Por lo tanto, esas instituciones nos resultan necesarias para saber qué actividades serían avaladas por las decididas preferencias de las personas.

ii) Y, en segundo lugar, no existe ninguna agencia central en la sociedad —ninguna oficina central de información o junta de planificación— capaz de poseer la información requerida para maximizar la utilidad y, por consiguiente, capaz de conocer qué leyes y regulaciones más específicas y detalladas podrían promover los cuatro intereses permanentes.

3. Consideremos la siguiente analogía: Mill supone, por ejemplo, que cada persona es como una empresa en un mercado perfectamente competitivo. En ese mercado, la empresa decide qué producir en función de los precios de sus insumos y de los bienes que produce. No hay ninguna agencia de planificación central que nos diga lo que tenemos que hacer. Si se dan determinadas condiciones definidas por la teoría económica, cuando cada empresa maximiza sus beneficios, se produce de forma eficiente (en el sentido paretiano) el producto social total.

Pues, bien, la analogía es ésta: sólo si se dan las condiciones de un mercado competitivo, podrá asumirse que las empresas conocen óptimamente qué producir y cómo. Los precios que se fijan en unos mercados competitivos contienen toda la información necesaria para que las decisiones de una empresa sean eficientes. De ahí que se les deje libertad para tomar sus propias decisiones de producción, con independencia mutua.

Desde el punto de vista de Mill, sólo cuando los individuos han sido apropiadamente educados y se les ha dado la oportunidad de desarrollar sus facultades en condiciones de igual justicia para todos y bajo unas instituciones libres, pueden las personas saber qué actividades superiores responden mejor a su naturaleza y carácter.

Lo que se desprende de todo esto es que, para maximizar la utilidad en el sentido que le da Mill al término, es necesario implantar instituciones justas y libres, y educar las capacidades de las personas. Así se establecerán las condiciones de fondo en las que puede funcionar el criterio de la decidida preferencia. Si la sociedad utiliza otras instituciones distintas a ésas con la esperanza de maximizar la utilidad, no hará más que moverse a ciegas. Sólo las personas criadas y educadas en las condiciones sociales de unas instituciones libres pueden disponer (cada una en su propio caso) de la información necesaria.

4. Permítanme unos comentarios al respecto. En primer lugar, yo creo, como ya hemos señalado, que Mill no formula una distinción demasiado minuciosa dentro de la categoría de los placeres más elevados ni dentro de la de los menos elevados. ¿El béisbol es una actividad elevada o no? ¿Y por qué no? A él le preocupa en parte rebatir las tesis de Carlyle, quien suponía que el utilitarismo era «una doctrina sólo digna de los puercos» (*El utilitarismo,* II: ¶3 [pág. 50]), y poner de relieve que es posible establecer una distinción entre placeres más y menos elevados, así como entre facultades superiores e inferiores, gracias a la regla de la decidida preferencia. Para eso, le basta con una distinción a grandes trazos.

Un segundo comentario es que esta ausencia de distinciones detalladas viene a significar que Mill entiende que todas las personas normales son igualmente capaces de disfrutar de sus facultades más elevadas y de ejercerlas, aun reconociendo que algunos individuos tienen más talento que otros. Podríamos expresar esto con mayor precisión diciendo que para cada persona normal (educada apropiadamente, etc.), existe un rango de actividades superiores que le gustaría que ocuparan un lugar central en su vida. Sostiene también Mill que, si las oportunidades con que cuentan son aceptables, las personas harán precisamente esa clase de actividades, salvo que intervengan factores muy excepcionales. (Por supuesto, ese rango de actividades variará entre una persona y otra.) Todo esto se ve confirmado por las explicaciones que Mill menciona en *El utilitarismo,* II: ¶7, donde se refiere a las aparentes desviaciones con respecto al principio de dignidad, el principio psicológico básico en el que se sustenta el criterio de la decidida preferencia. La idea de que las actividades y facultades superiores son exclusivamente intelectuales, estéticas y académicas es sencillamente estúpida.

Un tercer comentario es que los placeres más elevados de las personas con mayor talento (suponiendo que existan tales personas) no tienen más valor que los placeres más elevados de las que' no son tan talentosas. Todas las actividades decididamente preferidas por las personas normales (las educadas de forma apropiada y que viven bajo instituciones justas y libres) valen lo mismo. De hecho, creo que, llegado el momento, se vería que, en la práctica, no tendría que haber comparación de valor interpersonal alguna. Pero esto es algo que tendría que demostrarse. A simple vista, sí que parece que las diferencias en la calidad de los placeres podrían (y, de hecho, deberían) afectar a las políticas sociales. ¿Podemos admitir esto sin necesidad de proceder a una

distinción más exacta? Tendríamos que entrar en el estudio de los casos particulares.[2]

Para acabar, un cuarto comentario: para Mill no existe una teoría psicológica general de la naturaleza humana que pueda ser utilizada por la sociedad (o por una agencia planificadora central) para que nos diga —por ejemplo, a partir de la realización de determinadas pruebas psicológicas— qué modo de vida particular es el mejor para un individuo u otro. La mejor información que podemos obtener es aquella que extraemos de observar las decisiones de los individuos libres: dejemos, pues, que decidan por sí mismos su modo de vida bajo las necesarias condiciones de libertad. Ellos son los que han de determinar qué familia *de* actividades superiores es la mejor en la que pueden centrar su vida. No hay ninguna teoría psicológica general que pueda darnos esa información por anticipado.

5. Como conclusión, los derechos igualitarios de la justicia y los tres tipos de libertad son los que especifican las condiciones institucionales necesarias para que unos ciudadanos iguales situados en una sociedad democrática de la edad presente estén en la mejor posición posible (cada uno de ellos en la suya particular) para hallar el modo de vida que les sea más adecuado. Esto nos ayuda a explicar por qué Mill piensa —como parece pensar— que estas instituciones justas y necesarias resultan imprescindibles para maximizar la utilidad entendida en términos de nuestros intereses permanentes como seres progresivos.

§6. RELACIÓN CON LA INDIVIDUALIDAD

1. Hemos visto que el principio de individualidad está conectado con la regla de la decidida preferencia. Por lo tanto, necesitamos considerar el significado de la individualidad como principio psicológico básico. En *Sobre la libertad,* III: 11, Mill dice que «es deseable que en todo aquello que no afecta, en principio, a los demás se imponga la individualidad. Allí donde la norma de conducta no la constituye el propio carácter de la persona, sino las tradiciones o costumbres de otros, falta uno de los principales elementos de la felicidad humana, y el más importante, sin duda, para el progreso individual y social» [pág. 137]. Que éste es un principio psicológico queda evidenciado por el hecho de que

2. Ésta fue una pregunta formulada por Jeffrey Cohen, de la Universidad de Columbia.

la individualidad es uno de los ingredientes de la felicidad. (Todos los 551-9 del cap. III de *Sobre la libertad* son importantes a este respecto.)

Mill considera que la individualidad tiene dos componentes:

a) Uno es el ideal griego de desarrollo propio de nuestros diversos poderes naturales, incluido el desarrollo y ejercicio de nuestras facultades más elevadas (III: ¶8).

b) El segundo es el ideal cristiano de autonomía, que incluye, entre otras cosas (y según yo interpreto a Mill), el reconocimiento de los límites que los derechos básicos de justicia imponen a nuestra conducta (III: 558-9).

2. Mill dice en ¶8 que si el creer que fuimos creados por un ser bueno forma parte de la religión, es también coherente con ésta el creer que tenemos facultades superiores para que éstas puedan ser cultivadas y desarrolladas, en vez de erradicadas y desperdiciadas. También es coherente con la religión pensar que es del agrado de Dios que nos aproximemos a la realización de la concepción ideal intrínseca a nuestras facultades. Mill rechaza en ese punto lo que llama la «concepción calvinista de la humanidad», en la que «todo lo que de bueno encierra la humanidad está resumido en la obediencia» [pág. 146], por lo que las facultades, capacidades y sensibilidades humanas pueden ser perfectamente aniquiladas (III: ¶7).

Mill parece presentar su teoría como si el suyo fuera un ideal perfeccionista. Más adelante, consideraremos hasta qué punto puede ser interpretada como una doctrina psicológica. Por ahora, me limitaré a comentar que Mill habla aquí de ideales porque los concibe como caracterizadores de los estilos de vida que las personas adoptarían y seguirían bajo las condiciones requeridas para que el criterio de la decidida preferencia funcione junto con el principio de dignidad. Esos ideales caracterizan estilos de vida acordes al máximo con nuestra naturaleza libre y plenamente desarrollada.

3. Una de las características de la idea de individualidad de Mill destaca especialmente cuando comparamos ésta con una concepción de individualidad más antigua. Así, cuando Locke habla de la tolerancia en su *Carta sobre la tolerancia* (1689), su gran preocupación es el problema de cómo superar las guerras de religión para acabar con ellas. La solución que él propone es entender la iglesia como una asociación voluntaria dentro del Estado, un Estado que, al mismo tiempo, ha de respetar la libertad de conciencia dentro de unos límites. Durante las guerras de religión se daba por sentado que la importancia del contenido de la fe religiosa estaba por encima de la de todas las demás

cosas: uno debía creer en la verdad, la verdadera doctrina, si no, peligraba su salvación. El error religioso era temido como algo terrible, y quienes difundían el error causaban pavor.

En tiempos de Mill, sin embargo, la visión de esa cuestión había cambiado mucho, como es lógico. Hacía ya tiempo que se había zanjado el debate sobre el principio de tolerancia. Y aunque, evidentemente, el contenido de la creencia no había dejado de ser relevante, también era importante nuestra forma de creer. Importaba, pues, hasta qué punto hacemos nuestras creencias realmente nuestras, hasta qué punto intentamos entenderlas y procuramos descifrar su significado más profundo, e importaba también dar a nuestras creencias un papel central en nuestras vidas y no simplemente vocearlas, por así decirlo.

Ésta es una actitud moderna, aunque surgiera ya en el curso de las guerras de religión. Por supuesto, no es original de Mill, quien la reconoce explícitamente en la obra de William Humboldt (1792). Y Milton ya había dicho en su *Aeropagítica*, §49, que «si un hombre cree las cosas sólo porque las dice su pastor, o porque así lo decide la asamblea, sin conocer otro motivo, por mucho que su creencia sea cierta, la verdad misma que él profesa se torna en herejía». Rousseau fue también una gran influencia en este modo de pensar, pues puso un gran énfasis en el yo y en el valor intrínseco de la vida interior de cada persona cultivada a través de la autoobservación. En cualquier caso, sean cuales sean los orígenes de esta doctrina, Mill formula una importante enunciación de la misma en *Sobre la libertad, III:* 551-9.

Parte de esta actitud moderna consiste en que ya no se teme del mismo modo la creencia errónea. Aunque aún preocupa, pues el error puede ocasionar graves perjuicios, ya no existe el anterior miedo a que conduzca inevitablemente por el camino de la condenación. La sinceridad y el actuar conforme a los dictados de la conciencia son también importantes. Es evidente que Mill no valora ni siquiera la posibilidad de que quienes tengan creencias religiosas erróneas estén condenados por ello. Asume que el error no tendrá esa consecuencia. Al menos, así debemos creer que piensa él, deduzco yo, para que el valor de la individualidad ocupe el lugar central que ocupa en la perspectiva de Mill. La idea misma de la importancia de que reflexionemos sobre nuestras propias creencias y aspiraciones y las hagamos nuestras parecería del todo irracional si el error, como tal, pudiera significar también la condena eterna.

4. Ya he señalado que forma parte del concepto de individualidad de Mill la idea de convertir en nuestras aquellas creencias que profesa-

mos. Éste es uno de los aspectos de un autodesarrollo libre. Pero otros aspectos que Mill también subraya son: que hagamos que nuestro plan de vida sea realmente nuestro, que hagamos también nuestros los deseos que tengamos, y que alcancemos un equilibrio en nuestros deseos y nuestros impulsos, y fijemos un orden de prioridades que sea también verdaderamente nuestro.

No creo que Mill quiera decir con esto que tenemos que diferenciarnos necesariamente de otras personas por el simple hecho de ser diferentes, sino que por similar o distinto que nuestro plan de vida pueda ser de los planes de otras personas, deberíamos hacer que ese plan fuese realmente el nuestro propio: es decir, comprender su significado y que nuestro pensamiento y nuestro carácter se apropien de él. No tenemos que elegir nuestra vida como si fuéramos unos selectores de fines. Pero sí podemos afirmar nuestro estilo de vida tras una debida reflexión y no seguirlo por mera costumbre. Entendamos su sentido, penetremos hasta su más profundo significado gracias al uso pleno y libre de nuestras capacidades de pensamiento, imaginación y sentimiento. Llegaremos con ello a hacer que nuestro estilo de vida sea verdaderamente nuestro, incluso aunque dicho estilo de vida exista desde hace tiempo y sea, en ese sentido, tradicional.

Menciono esto último porque se ha dicho a veces de Mill que enfatizó la excentricidad, el que cada uno hiciera lo suyo propio y distinto. Creo que ésa es una lectura equivocada. No hay duda de que él espera que las instituciones libres traigan como consecuencia una mayor diversidad cultural y que él ve tal efecto como algo deseable. Pero donde él pone el énfasis es en el autodesarrollo libre y la autonomía personal; lo segundo implica autodisciplina y ni lo uno ni lo otro deben ser confundidos con la excentricidad. La idea fundamental es nuestro interés por la individualidad, entendida como la formación libre y reflexiva de nuestro pensamiento y de nuestro carácter dentro de los límites estrictos que fijan los derechos de justicia, iguales para todos.

Con referencia a esto último, debemos señalar el importantísimo parágrafo dedicado a los límites de la justicia en III: ¶9:

> No es mediante el recurso a revestir de uniformidad todo lo que es individual en los humanos como se hace de ellos un noble y hermoso objeto de contemplación, sino mediante el cultivo y la pujanza de la individualidad, dentro de los límites impuestos por los derechos e intereses de los demás [...]. De este modo, cada persona adquiere mayor valía a sus propios ojos y es, en consecuencia, capaz de representar un mayor valor para los demás,

> en proporción con el desarrollo de su propia individualidad. [...] Atenerse, en favor de los otros, a las rígidas reglas de la justicia desarrolla aquellos sentimientos y capacidades que tienen como objeto el bien de los demás. Pero verse limitado en cosas que nada tienen que ver con dicho bien, y sólo por contrariar, no sirve para desarrollar ningún tipo de valor, excepto la fortaleza de carácter que pueda derivarse de la resistencia a tal imposición. [...] Para dejar campo libre a la naturaleza de cada uno es esencial que personas diferentes tengan la posibilidad de llevar diferentes vidas [*Sobre la libertad*, págs. 149-150].

El razonamiento aquí seguido por Mill sugiere una idea adicional que, desgraciadamente, no tenemos tiempo de analizar, como es la del mayor valor global que se alcanzaría con la diversidad humana bajo instituciones libres cuando tal diversidad es el resultado del autodesarrollo de la individualidad dentro de los límites apropiados a la autonomía, entre los que se incluyen el respeto a los derechos de justicia. Éste es un importante tema en el liberalismo de Mill y en otros liberalismos modernos. No se le habría ocurrido a Locke: él no habría supuesto que la diversidad religiosa en sí pudiera ser buena, aun cuando tal vez sí habría creído que podría tener sus compensaciones en tanto en cuanto hiciera posible la aceptación del principio de la libertad religiosa y la tolerancia.

§7. EL LUGAR DE LOS VALORES PERFECCIONISTAS

I. Concluyo con dos puntos de análisis. El primero se refiere al lugar que ocupan en Mill los valores perfeccionistas, que tan a menudo menciona. Es evidente que tienen un papel en relación con los principios de dignidad e individualidad. Pero ¿cuál es la mejor interpretación que podemos hacer del mismo? ¿En qué sentido aboga Mill por unos valores perfeccionistas o los respalda? ¿Qué instituciones políticas y sociales se justifican a partir de éstos, si es que éstos justifican alguna?

Mill indudablemente reconoce la existencia de los valores perfeccionistas de lo admirable y lo excelente, y de sus dos opuestos respectivos: lo degradante y lo despreciable. Y para él, se trata de valores significativos. Además, da por sentado que éstos son valores que también nosotros reconocemos, pues bajo la forma del principio de dignidad, subyacen a una idea tan central en Mill como la del criterio de la decidida preferencia, que siempre implica un juicio de lo que es apropiado

para nosotros. De ahí que nuestro reconocimiento de la existencia de estos valores y de la gran importancia que tienen para nosotros sea una parte fundamental de la doctrina normativa de Mill, y que ese reconocimiento esté sustentado por la psicología humana básica que subyace a sus tesis.

No obstante, en virtud del contenido del principio de libertad —que, concretamente, excluye que las razones perfeccionistas puedan ser aducidas como motivos para limitar la libertad individual—, estos valores no pueden ser impuestos por las sanciones de la ley ni por la presión social coactiva de la opinión moral común. Cada uno de nosotros (junto con nuestros amigos y asociados) será quien decida particularmente sobre esa cuestión según su criterio. En este sentido, la doctrina de Mill no es perfeccionista.

2. Los valores fundamentales de la doctrina política y social de Mill son los de la justicia y la libertad según quedan expuestos en sus principios del mundo moderno. Si alguien le reprochara el haber dejado fuera los valores perfeccionistas, él seguramente le respondería que no ha prescindido de tales valores. Le diría que los ha tenido en cuenta de la forma apropiada, es decir, formulando unos principios que, de materializarse en el ordenamiento social, serán los que más eficazmente llevarán a que las personas reserven para esos valores —libremente (y conforme a su propia naturaleza y al consejo y las indicaciones de sus amigos y de otros asociados, según lo consideren más adecuado)— un lugar central en su vida.

Creo que él diría que no es necesario coaccionar a las personas para que desarrollen actividades que realicen esos valores, y que tratar de imponer esas conductas cuando aún no están instauradas las instituciones de la justicia y la libertad haría más mal que bien. Por otra parte, en cuanto esas instituciones estén plenamente implantadas, los valores de la perfección se realizarán de la forma más apropiada posible en vidas y asociaciones libres, vividas y formadas dentro de los límites de unas instituciones justas y libres. Los valores de la justicia y la libertad tienen un fundamental papel de fondo y, en ese sentido, una cierta prioridad. Mill diría que él atribuye a los valores perfeccionistas la importancia que se merecen.

3. En cuanto al segundo punto —el papel de los principios psicológicos de Mill—, mi observación es la siguiente: todas las doctrinas morales contienen conceptos y principios normativos combinados con elementos de psicología humana y sociología política, así como con otros supuestos institucionales e históricos. La perspectiva de Mill no es nin-

guna excepción, pero, aun así, no contiene más que un principal supuesto normativo: el principio de utilidad, junto con sus conceptos y valores asociados. El papel esencial de este principio se deja ver en todas partes y llega a ser predominante como doctrina teleológica en el capítulo dedicado a la lógica de la práctica (o del arte), al final de *Un sistema de la lógica* de Mill (1843).

Los principios fundamentales de la psicología de Mill tienen una relevancia esencial, y si fallan o nos resultan inverosímiles, toda su perspectiva falla o nos parece poco sólida. Aquí he sugerido que buena parte de la respuesta del autor inglés depende de ellos. Pero todas las doctrinas morales dependen de su respectiva psicología moral subyacente. La doctrina de Mill tampoco es excepcional en este sentido.

No me he ocupado especialmente de evaluar la calidad o la coherencia (el éxito, en definitiva) del conjunto de las tesis de Mill. Me he centrado, más bien, en explicar cómo, con un punto de partida aparentemente benthamita, pudo acabar propugnando los principios de justicia, libertad e igualdad que propugnó —en casi nada alejados de los de la justicia como equidad— hasta conseguir que su doctrina política y social —extraída de su perspectiva moral general— nos brindara los principios de un liberalismo moderno y comprehensivo.

APÉNDICE: COMENTARIOS SOBRE LA TEORÍA SOCIAL DE MILL (C. 1980)

A. Comentarios preliminares: el trasfondo de la teoría social:

1. Para comprender a Mill es imprescindible entender *tanto* la concepción que él mismo tenía de su *vocación* (como *educador* de la opinión pública de la élite con el objeto de establecer un consenso suficiente sobre los principios fundamentales del mundo moderno para la edad orgánica que estaba a punto de venir) *como* la teoría social de fondo a la luz de la cual concibió él un determinado desarrollo histórico presente y futuro. Los ensayos *El utilitarismo* (1861), *Sobre la libertad* (1859), *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861) y *El sometimiento de las mujeres* (1869) deben ser leídos desde esa perspectiva.

2. Pero esos escritos no son suficientes por sí solos: hay otros en los que se presenta la teoría social con mayor detalle, especialmente, los *Principios de economía política (la* edición, 1848; 3ª edición, 1852) y *Un sistema de la lógica* (1843). En la primera obra, especialmente en el libro II, capítulos 1-2 (sobre la propiedad); en el libro IV, capítulos 1 y 6-7 (sobre el estado estacionario y el futuro de las clases trabajadoras), y en el libro V, capítulos 1-2 y 8-11 (sobre el papel del gobierno); así como también en el libro VI (y último), dedicado al método de las ciencias sociales, con el que culmina su *Lógica*. Véanse, además, sus *Capítulos sobre el socialismo* (1879) y alguna que otra obra sobre los antecedentes de su visión teórica, como, por ejemplo, su *Autobiografía* (1873), etc.

B. *El gobierno representativo como ideal de mejor forma de gobierno y como meta del avance del progreso:*

1. Los primeros tres capítulos de esta obra exponen la teoría social de fondo de Mill y son merecedores de una detenida atención, aunque otros capítulos llenan multitud de detalles: por ejemplo, en los capítulos 7-8 se exponen los argumentos que da Mill en defensa de algunas de sus controvertidas propuestas sobre la *representación* proporcional

de las minorías y sobre el voto plural para las personas de mayor nivel educativo (lo que resulta instructivo son las *razones* de Mill para tales propuestas y cómo encajan éstas en su visión general). El análisis del gobierno local, el nacionalismo, el federalismo y el gobierno de las colonias (en los cap. 15-18) ilustra varios temas básicos.

2. El capítulo 1 aborda la cuestión fundamental de hasta qué punto es la forma de gobierno un tema reconciliable con la elección racional. En los parágrafos 4-11, Mill rechaza la opinión (de Bentham) según la cual el gobierno es un *medio* para un *fin* (y puede ser adoptado como tal), y la (de Coleridge) que lo concibe como un *ente orgánico de crecimiento natural* que no está sujeto a dirección humana alguna. Su conclusión es que, dentro de unas determinadas condiciones (expuestas en los parágrafos 8-9), nuestras instituciones sí son susceptibles de elección (parágrafo 11).

3. Los parágrafos 12-14 analizan una objeción fundamental a esa conclusión: la de que la forma de gobierno ya está fijada en todos sus aspectos esenciales por la *distribución* de los elementos de poder social y la autoridad gubernamental acaba siendo detentada por el poder que más fuerza tiene en la sociedad. Así entendida, cualquier modificación debe ir *precedida* de un *cambio* en la distribución del poder social. Mill replica a quienes así piensan que ésa es una doctrina demasiado imprecisa como para que pueda ser objeto de evaluación. Así que, para hacerla más exacta, enumera seis elementos principales de poder social: i) la *fuerza física* (o numérica), ii) la *propiedad,* iii) la *inteligencia,* iv) la *organización,* y) la *posesión de autoridad gubernamental, y* vi) el poder social *activo* guiado por una *opinión pública* unificada y eficaz (según los diferentes grados de ésta, siendo el de menor poder el de una [opinión] que sea pasiva y esté desunida). Desde esta perspectiva, se entiende el poder social como un *equilibrio general,* pues depende de la configuración cambiante de los elementos antes mencionados.

4. Fijémonos en que en este capítulo y en los dos siguientes, el argumento de Mill sustenta el realismo y la viabilidad de la vocación que él adopta como educador público: él sostiene que, dada la configuración de los elementos sociales de poder en su día (en plena edad de transición), el sexto elemento de poder podría tener un peso considerable y que, por consiguiente, quienes traten de influir en él podrían conseguir algo. *Ahora* (por entonces) es posible; *más adelante,* tal vez ya no lo sea. Recordemos *Sobre la libertad, III: 119.* Mill cuenta, pues, con una *teoría* que explica la racionalidad de su vocación.

5. Mill expuso ya esa teoría unos años antes, en el importante libro VI de su *Lógica,* especialmente, en el capítulo 10. Allí, el autor inglés argumenta que las leyes que gobiernan la sucesión de estados sociales arrojan necesariamente el resultado histórico aparente de que los *grandes* cambios culturales y sociales han estado siempre precedidos de cambios *intelectuales* que han surgido, a su vez, de estados *previos* de desarrollo *intelectual.* Dado que el cambio intelectual es *autónomo* en parte, el cambio social no puede radicar únicamente en cambios producidos en los otros elementos del poder social.

6. Por último, cabe destacar que los capítulos 2-3 de las *Consideraciones sobre el gobierno representativo* nos ayudan a interpretar la idea que Mill tiene de la utilidad en su sentido más amplio, es decir, como promoción de «los intereses permanentes del hombre como ser capaz de progresar» *(Sobre la libertad,* I: ¶ 11 [pág. 54]). Y es que en esos capítulos nos dice Mill que la forma de gobierno que mejor puede realizar esos intereses es el *gobierno representativo* (véanse *El utilitarismo,* II: ¶ 13-9 *y 11-18;* III: ¶¶8-11, especialmente; *Sobre la libertad, III:* 552-9), y que la tendencia histórica apunta a las condiciones que hacen posible ese tipo de gobierno. Así pues, la piedra de toque de la utilidad en su sentido más amplio radica en cuánto favorecen las instituciones en cuestión esa tendencia histórica, en cómo son de apropiadas para el gobierno representativo, etc.

C. *Principios de economía política:* subtitulados *«con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social»*

1. La idea de que Mill es un defensor de lo que hoy llamamos capitalismo liberal (o del *laissez faire)* es, en mi opinión, una distorsión disparatada, como se puede apreciar leyendo las partes de los *Principios de economía política* mencionadas un poco más arriba, en el apartado A, punto 2. Mill propone en el libro II reglas sobre la posesión de propiedad, sobre las herencias y los legados, etc., que no apuntan, ni mucho menos, hacia un igualitarismo en cuanto a la propiedad de los individuos, pero que sí tratan de impedir las grandes concentraciones promoviendo una distribución no demasiado desigual de la propiedad a través de todas las clases y a lo largo del tiempo. Se trata de reglas basadas en el utilitarismo definido en su sentido más amplio (véase un poco más arriba el punto 6 del apartado B). Los capítulos 1-2 y 8-11 del libro V son aquellos que abordan específicamente cuándo y cómo debe actuar el gobierno.

2. En el libro IV, Mill presenta en realidad una *reinterpretación* del concepto ricardiano de estado estacionario que acaba modificando

considerablemente las implicaciones políticas y sociales de la formulación original de dicho concepto: para Mill, ese estado no es una especie de *día del juicio final* que haya que *evitar* por medio de una acumulación de capital y una innovación continuas, sino una situación deseable a la que debemos aspirar como algo positivo. Este giro resta credibilidad a la idea de que la sociedad capitalista moderna se caracterice, por su propia esencia, por el crecimiento perpetuo de capital y riqueza: véanse los capítulos 1 y 5-6.

3. Mill estaba a favor de lo que hoy suele denominarse autogestión de los trabajadores en las empresas industriales sobre la base (consonante con gran parte de su perspectiva) de que eso fomentaría la participación y, con ello, la formación de personas activas y vigorosas. Aunque rechazaba el carácter burocrático del socialismo centralizado de Estado, creía que la autogestión [por parte de los trabajadores] en empresas de propiedad privada acabaría imponiéndose si los mercados eran competitivos. Su feminismo formaba parte importante de esa visión. Véase *El sometimiento de las mujeres,* en especial, el capítulo 2.

MARX

MARX I

SU PERSPECTIVA DEL CAPITALISMO COMO SISTEMA SOCIAL

§1. COMENTARIOS PRELIMINARES

Las fechas en las que vivió Karl Marx (1818-1883) lo convierten en contemporáneo casi exacto de J. S. Mill, que era doce años mayor que él (1806-1873). Marx nació en un siglo en el que ya se evidenciaba un interés cada vez más serio por el socialismo, incluida la obra de los saintsimonianos, con quienes John Stuart Mill se asoció en sus primeros años.

Uno de los logros más notables de Marx es que, partiendo de una formación académica en jurisprudencia y filosofía, que recibió en la Universidad de Berlín a finales de la década de 1830, recurriera a la economía para clarificar y profundizar sus ideas, y que no lo hiciera hasta los 28 años de edad. De su prodigioso talento da fe el hecho de que lograra convertirse en una de las grandes figuras decimonónicas en esa materia, clasificable a la par de Ricardo, Mill, Walras y Marshall. Era un erudito autodidacta y aislado. Mientras que Ricardo y Mill conocían a otros economistas de la escuela clásica, con quienes formaban una especie de grupo de trabajo, Marx no contaba con colega alguno de esa clase. Friedrich Engels, socio y colaborador muy cercano suyo desde los primeros años de la década de 1840 (y que, en algunos sentidos, resultó indispensable para Marx), no era un pensador original del calibre del propio Marx y no podía darle en realidad la ayuda intelectual que le hubiera sido verdaderamente útil.

El propio Engels confesó: «Lo que yo aporté [...] pudo haberlo aportado también Marx aun sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. [...] Marx era un genio; nosotros, los demás,

a lo sumo, hombres de talento».[1] * Dadas las circunstancias de la vida de Marx, sus logros como teórico económico y sociólogo político del capitalismo son extraordinarios, incluso heroicos.

1. Las obras de Marx que leeremos pueden dividirse del modo siguiente: en primer lugar, dos de los escritos iniciales (y más filosóficos) de la década de 1840: *La cuestión judía* (1843) y *La ideología alemana* (1845-1846).[2] Otras obras importantes, aunque de lectura no obligatoria para esta asignatura, son los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) y las *Tesis sobre Feuerbach* (1845).

En segundo lugar, leeremos partes de sus ensayos económicos: *El capital,* Libro primero (1867, aunque su primer borrador se escribió entre 1861 y 1863), Libro segundo (1885, aunque Marx trabajó en él en 1868-1870 y 1875-1878) y Libro tercero (1894, aunque su primer borrador databa de 1864-1865). También importantes, aunque no asignados para esta asignatura, son los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (los *Grundrisse),* que datan de 1857-1858.[3]

En tercer lugar, leeremos uno de los escritos políticos de Marx: la *Crítica del programa de Gotha* (1875).[4]

1. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,* pág. 386 (trad. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas,* 3 tomos, Moscú, Progreso, 1973-1976 [III: 380, nota al pie]). Tucker (véase la nota 2) da a Engels más mérito del que éste se atribuía a sí mismo: «Sus talentos y los de Marx eran, en gran medida, complementarios. El marxismo clásico es una amalgama de la que el trabajo de Engels constituye una parte inalienable». Introducción a su *Marx-Engels Reader,* §4.

* Las citas castellanas de las obras de Marx y Engels están extraídas de Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas,* 3 tomos, Moscú, Progreso, 1974, y se acompañan del número de tomo (I-III) y de la página dentro del tomo correspondiente. Las citas que no siguen este patrón son las de *El capital,* de Marx, que están extraídas de la edición de Siglo XXI (de ocho volúmenes en tres tomos): *El capital,* Madrid, Siglo XXI, 1975-1981. *(N. del t.)*

2. Todas las lecturas indicadas están en Robert C. Tucker (comp.), *The Marx-Engels Reader,* Nueva York, W. W. Norton, 2ª ed., 1978. En Tucker, estos dos ensayos están en las páginas 26-52 y 147-200, respectivamente. Esta última selección es sólo la primera parte de *La ideología alemana,* que, en inglés, está completa en las *Collected Works of Marx and Engels,* vol. 5, Londres, Lawrence and Wishart, 1976, y tiene una extensión superior a las 500 páginas.

3. Del vol. I de la edición inglesa del *Capital,* leeremos lo siguiente: cap. I, sobre las mercancías, subapartados 1, 2 y 4; cap. 4, sobre la fórmula general del capital, entero; el cap. 6, sobre la compra y la venta de la fuerza de trabajo, entero; cap. 7, sobre el proceso de trabajo y el proceso de producción de la plusvalía, subapartado 2 (págs. 357-361); cap. 10, sobre la jornada laboral, subapartados 1 y 2. Todos los fragmentos seleccionados aparecen (y están citados con arreglo a como están distribuidos en) Tucker, *Marx-Engels Reader.* Del vol. III de la edición inglesa del *Capital,* las páginas seleccionadas están en Tucker, págs. 439-441.

4. Aquí leeremos solamente la sección 1, en Tucker, *Marx-Engels Reader,* págs. 525-534.

2. Los objetivos de nuestro análisis de Marx son sumamente modestos, aún más que los de Mili. Consideraré a Marx sólo desde su vertiente de crítico del liberalismo. Teniendo esto en mente, voy a centrarme en sus ideas sobre lo correcto y lo justo (los derechos y la justicia), especialmente en lo que se refiere a la cuestión de la justicia del capitalismo como sistema social basado en la propiedad privada de los medios de producción. El pensamiento de Marx es de un alcance y una amplitud enormes, y presenta tremendas dificultades. Entender (no ya dominar) las ideas de *El capital* —de sus tres tomos— es ya de por sí una tarea imponente. Aun así, es mucho mejor estudiar la obra de Marx, aunque sea brevemente, que no abordarla en absoluto. Espero que esto les anime a volver sobre sus ideas y a profundizar en ellas más adelante.

Cuando digo que nos centraremos en la crítica que plantea Marx al liberalismo, quiero decir que examinaremos sus críticas al liberalismo como sistema social. Como tales, esas críticas pueden parecer aplicables también, a primera vista, a la democracia que protege la propiedad privada y al socialismo liberal. Intentaremos abordar aquellas críticas que precisan más claramente de respuesta. Por ejemplo:

a) A la objeción marxiana de que algunos de los derechos y las libertades básicas —los que él enlaza con los derechos del hombre (y que nosotros hemos denominado libertades de los modernos)— expresan y protegen los egoísmos mutuos de los ciudadanos de la sociedad civil de un mundo capitalista, nuestra réplica será que, en una democracia de propietarios bien ordenada, esos derechos y libertades (si están especificados de forma apropiada) expresan y protegen adecuadamente los intereses de orden superior de unos ciudadanos libres y que gozan por igual de sus derechos de ciudadanía. Aunque esté permitida la propiedad de los activos de producción, ése no es un derecho básico, sino sujeto a la exigencia de que, en función de las condiciones imperantes, sea el modo más eficaz de satisfacer los principios de la justicia.

b) A la objeción de que los derechos y las libertades políticas de un régimen constitucional son meras formalidades, replicaremos que por el valor equitativo de las libertades políticas (unido al funcionamiento de los otros principios de justicia), todos los ciudadanos, sea cual sea su posición social, pueden tener asegurada una oportunidad igualmente equitativa de ejercer influencia política. Ése es uno de los rasgos igualitarios esenciales de la justicia como equidad.

c) A la objeción que plantea Marx cuando dice que un régimen constitucional que protege la propiedad privada sólo sirve para garantizar aquellas libertades denominadas negativas (las que implican la li-

bertad de actuar sin la obstrucción de otros), responderemos que las instituciones de fondo de una democracia de propietarios, unidas a una igualdad equitativa de oportunidades y al principio de diferencia (o a algún otro principio análogo), procuran una adecuada protección de las llamadas libertades positivas (las que implican la ausencia de obstáculos para la materialización de elecciones y actividades posibles, y conducen a la propia realización personal).[5]

d) A la objeción contra la división del trabajo que impera en el capitalismo, replicamos aquí que los elementos restrictivos y degradantes de dicha división deberían quedar ampliamente superados en el momento en el que una democracia de propietarios llegue a hacerse realidad.[6]

Pero mientras que el concepto de democracia de propietarios trata de dar respuesta a una serie de objeciones legítimas planteadas desde la tradición socialista, la idea de sociedad bien ordenada de la justicia como equidad es completamente distinta de la idea que Marx tiene de una sociedad plenamente comunista. Esta última parece ser una sociedad que trasciende la justicia, pues se superan en ella las circunstancias que originan el problema de la justicia distributiva, y los ciudadanos ya no tienen que preocuparse por él en su vida cotidiana. Por su parte, la justicia como equidad asume que, dada la realidad general de la sociología política de los regímenes democráticos (por ejemplo, la realidad del pluralismo razonable), los principios y las virtudes políticas de los diversos tipos de justicia siempre desempeñarán un papel en la vida política pública. No es posible que la justicia (ni siquiera la justicia distributiva) sea evanescente, ni tampoco parece que sea deseable que lo sea. Ésta es una cuestión fascinante, pero, por muy tentado que me vea a hacerlo, no entraré más a fondo en ella.

3. Hoy examinaré los objetivos de la teoría económica de Marx y su descripción del capitalismo como sistema social. Podemos, claro está, tratar estos temas de un modo puramente elemental y simplificado. Y teniendo en cuenta que nuestros propios objetivos son bastante modestos, tal vez no los perjudiquemos en lo más mínimo si nos ceñimos a ese tratamiento más básico. Prestar una atención especial a la teoría económica de Marx está justificado no sólo porque él atribuyó a ésta

5. Véase Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, «Introduction», §2, y el ensayo «Two Concepts of Liberty (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993, «Introducción» y «Dos conceptos de libertad»).

6. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971 [revisada en 1999], págs. 463 y sigs. (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979).

un lugar central en su conjunto teórico, sino porque sus tesis económicas son fundamentales para entender la caracterización que él hizo del capitalismo como un sistema de dominación y explotación, y, por lo tanto, como un sistema social injusto. Para entender a Marx en su faceta de crítico del liberalismo, debemos intentar ver por qué considera injusto el capitalismo. Y es que, aunque la mayoría de liberalismos no están comprometidos —como lo está el llamado libertarianismo—[7] con la protección a ultranza del derecho de la propiedad privada de los medios de producción, muchos liberales (como fue el caso del propio Mill) han defendido la propiedad privada de dichos medios, no en general, pero sí como algo justificado en según qué condiciones.

Guiados por todas estas consideraciones, en las tres lecciones aquí dedicadas a Marx trataré de abarcar los temas siguientes:

En la primera, hablaré de cómo entendía Marx el capitalismo como sistema social, y apuntaré muy brevemente cuál considero que es el sentido de su teoría del valor-trabajo y cuál era la intención subyacente de ésta.

En la segunda, consideraré cómo entendía Marx los conceptos de los derechos y la justicia (de lo éticamente correcto y lo justo), y examinaré brevemente la cuestión —muy debatida en años recientes— de si él creía que el capitalismo era injusto como sistema social o era censurable atendiendo solamente a valores distintos de la justicia y no relacionados con ésta. Es evidente que Marx condena el capitalismo, pero los valores básicos que invoca en su condena no resultan tan claros.

En la tercera lección, comento brevemente la concepción marxiana de la sociedad plenamente comunista: una sociedad de productores libremente asociados en la que quedan totalmente superadas la conciencia ideológica (o falsa conciencia), la alienación y la explotación. Plantearé la pregunta de si, para Marx, la sociedad plenamente comunista es una sociedad que trasciende la justicia, y si el concepto «derechos» tiene papel esencial alguno en ella.

Es evidente que, como nos sucedía con Mill, no podemos abarcar más que un fragmento del pensamiento de Marx. Quizá sea una buena razón para enfocar su obra desde una única perspectiva, nada más: desde su aspecto de crítica del liberalismo. Ello nos permitirá, de todos modos, hacernos una instructiva idea de la gran fuerza de su doctrina.

7. Para una visión netamente «libertariana», véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974 (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988).

4. Antes de empezar, permítanme hacer un breve comentario sobre la importancia de Marx. Habrá quien piense que, con la reciente caída de la Unión Soviética, la filosofía y la economía socialistas de Marx han perdido significación para el mundo actual. Yo creo que éste sería un grave error, al menos, por dos motivos.

En primer lugar, porque aunque el socialismo de planificación centralizada, como el que imperaba en la Unión Soviética, ha quedado totalmente desacreditado (y, en realidad, nunca fue una doctrina plausible), no se puede decir lo mismo del socialismo liberal. Este último parte de una concepción tan esclarecedora como merecedora de consideración y que se caracteriza por cuatro elementos:

a) Un régimen político democrático constitucional, que atribuye un justo valor a las libertades políticas.
b) Un sistema de libres mercados competitivos, garantizado adecuadamente por la ley.
c) Un sistema de empresas que son propiedad de sus trabajadores o que están, en parte, participadas también por el Estado, y que son administradas por gestores electos.
d) Un sistema de propiedad que instaura una distribución extendida y más o menos equitativa de los medios de producción y los recursos naturales.[8]

Obviamente, todo esto requeriría de una explicación mucho más compleja. Aquí simplemente les recuerdo los elementos básicos esenciales.

El otro motivo para considerar significativo actualmente el pensamiento socialista de Marx es que el capitalismo de libre mercado tiene graves inconvenientes que deben ser señalados y reformados de manera fundamental. Tanto el socialismo liberal como otros enfoques pueden servirnos de ayuda para tener las ideas más claras sobre cómo llevar a cabo los cambios necesarios de forma idónea.

§2. CARACTERÍSTICAS DEL CAPITALISMO COMO SISTEMA SOCIAL

Las sociedades que Marx estudió eran las que él llamaba sociedades de clases: sociedades en las que una clase de personas, en virtud de su

8. Sobre estos elementos característicos, véase John Roemer, *Liberal Socialism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

posición en el sistema social, se apropian del excedente o plusvalía social, es decir, del producto total del plustrabajo (o fuerza de trabajo no remunerada).[9] Por ejemplo, en las sociedades esclavistas como las del Sur estadounidense anterior a la guerra de Secesión, la mano de obra del esclavo está a disposición de su amo, como propietario suyo que es, y el plustrabajo (el trabajo no remunerado) del esclavo —volveré más adelante sobre la definición de ese concepto y sobre otros detalles relacionados— y el producto que se produce con él pasan a ser propiedad del amo. En la sociedad feudal, quien se apropiaba del plustrabajo del siervo era el señor a quien aquél estaba ligado y en cuyos campos el siervo estaba obligado a trabajar un determinado número de días al año. Ése era un trabajo forzado: lo que el siervo producía en las tierras del señor era de éste.

Éstos son dos ejemplos que ilustran claramente los escenarios institucionales que hacen posible que una cierta clase de personas —los amos de esclavos y los señores feudales— se adueñen (como propietarios) del excedente laboral de otras personas. Eso es algo que pueden hacer por la posición de la que disfrutan en el sistema social. Para Marx, la clase es una de las unidades básicas de análisis y se define con respecto al sistema social, entendido éste en su conjunto como un modo de producción en el que dichas clases tienen una posición bien definida y desempeñan una función económica determinada.

2. Marx estudia el capitalismo concebido como una sociedad de clases en el sentido aquí definido. Eso significa que, para él, en la sociedad capitalista hay una clase de personas que, en virtud de su posición en el entramado institucional, es capaz de apropiarse del plustrabajo de otras personas. Según Marx, el capitalismo es un sistema de dominación y explotación como lo eran la esclavitud y el feudalismo.

Lo que diferencia al capitalismo de los otros dos es que aquí, a quienes toman sus decisiones y orientan sus acciones conforme a las normas capitalistas, no les parece que tal sistema sea realmente de dominación y explotación. ¿Cómo puede ser? ¿Cómo pueden pasar desapercibidas la dominación y la explotación? He ahí una dificultad que hay que superar: Marx piensa que necesitamos una teoría que explique por qué pa-

9. El trabajo no remunerado (o plustrabajo) es la fuerza de trabajo que el trabajador está obligado a ceder al hacer más de lo estrictamente necesario para producir las mercancías con las que podría sustentarse a sí mismo y a su familia. No se añade, pues, a su propio consumo y sustento, sino que son otros (señores feudales, propietarios de esclavos, o capitalistas) los que se benefician de él en su lugar.

san inadvertidas esas características del sistema y cómo pueden ocultarse a nuestra vista. Pero me estoy adelantando.

3. Pasemos antes a los detalles del capitalismo como sistema social según los ve Marx:

En primer lugar, el capitalismo es un sistema social dividido en dos clases mutuamente excluyentes y exhaustivas: la de los capitalistas y la de los trabajadores. Ésta es, claro está, una concepción simplificada. Puede hacerse adecuadamente más compleja añadiendo otras clases —terratenientes, pequeña burguesía— según la investigación varíe su foco de atención. Aquí procederemos a partir de esa concepción más simple.

a) Los capitalistas son dueños y tienen el control de todos los medios (o instrumentos) de producción, así como de todos los recursos naturales (tierra, minerales, etc.). Pero en el capitalismo no hay esclavitud. El único factor de producción del que los capitalistas no son propietarios es la fuerza de trabajo de otras personas: la capacidad de otras personas para trabajar. Este factor de producción es propiedad exclusiva de cada trabajador por separado.

b) Para ejercer y aplicar su fuerza de trabajo, que es el único factor de producción del que son dueños los trabajadores, éstos deben tener acceso a (y ser capaces de usar) los medios de producción en propiedad de los capitalistas. Sin tales medios, su trabajo no es productivo.

4. El segundo rasgo del capitalismo es que existe en él un sistema de mercados libres competitivos. El producto de las industrias de bienes de consumo se vende a las familias en unos mercados de bienes de consumo. Hay también mercados de los factores de producción en los que éstos pueden ser adquiridos a otros capitalistas (o terratenientes, si añadimos una clase de propietarios de tierras). Existe, por último, un mercado de trabajo donde los capitalistas pueden alquilar la fuerza de trabajo de los trabajadores. Los factores de producción y los fondos del capital se mueven libremente dentro de esos mercados. En concreto los fondos del capital fluyen hacia las industrias que arrojan las tasas más altas de rentabilidad, lo que tiende a establecer una tasa de rentabilidad uniforme para todas las industrias.

a) En los *Grundrisse,* Marx describe el capitalismo como un sistema de independencia personal para diferenciarlo del feudalismo, que era un sistema de dependencia personal.[10] Las instituciones de la servidumbre y la esclavitud ilustran lo que se quiere decir cuando se habla

10. *Grundrisse,* edición inglesa en Pelican, págs. 156-165, véase pág. 158. Véase también *Capital,* vol. I, cap. 1, §4 (en Tucker, *Marx-Engels Reader,* pág. 325; también pág. 365).

de un sistema de dependencia personal. Como vimos anteriormente, los siervos y los esclavos son propiedad del señor feudal o del esclavista, aunque lo sean en sentidos distintos. Los siervos, por ejemplo, no son libres de ir a vivir a otro lugar, pues están atados a las tierras de su señor y deben trabajar un determinado número de días al año a beneficio de éste, para que el producto de su trabajo durante ese tiempo pase a propiedad del señor feudal. En este caso, Marx dice que tanto el hecho en sí como la proporción del trabajo no remunerado (plustrabajo) son perfectamente visibles a todos.

Lo que quiere decir con ello es que tanto el señor como el siervo saben cuántos días tiene que trabajar el segundo en los campos del primero, y ambos conocen la tasa de explotación, que viene dada por la razón entre los días que los siervos trabajan para su señor y los días que trabajan para sí mismos. Si los siervos saben contar, se darán cuenta de la tasa de explotación que padecen: es claramente visible.

Llamemos a esa razón s / v. Es equivalente a la razón entre plustrabajo y trabajo necesario. También es equivalente a la proporción de horas que el siervo trabaja para el señor respecto a las horas que el siervo trabaja para sí mismo y su familia. A menudo, además, resulta ser igual a la tasa de explotación. Después diremos más sobre esto.

b) El capitalismo, por el contrario, es un sistema de independencia personal, ya que los trabajadores son libres de conseguir otro empleo *y* el acuerdo salarial que se alcanza en el mercado es, en apariencia, un contrato entre agentes económicos libres e independientes. Se considera, además, que todos esos agentes están protegidos por un sistema legal que garantiza su libertad para contratar y que regula las condiciones de los acuerdos vinculantes.

Pero, para Marx, la característica más llamativa del capitalismo es que, pese a que se trata de un sistema social con independencia personal y unos mercados competitivos libres en los que hay libertad para contratar, continúa siendo un sistema en el que existe un plustrabajo o trabajo no remunerado (o, lo que es lo mismo, una plusvalía, es decir, un valor del producto de ese trabajo excedentario). El problema que él se planteaba era el de cómo era eso posible y el de cómo podía tener lugar —oculto de algún modo— bajo la superficie de las transacciones diarias del sistema económico.

Un sencillo ejemplo sirve para ilustrar lo que Marx quería decir. En el capitalismo, los trabajadores reciben un salario diario o jornal estándar (de doce horas, por ejemplo, en aquellos tiempos). El capitalista contrata (o alquila) la fuerza de trabajo *(Arbeitskraft)* del trabajador,

que, a partir de ese momento, puede ser usada más o menos intensivamente, o durante más tiempo si se alarga la jornada estándar. Sin embargo, un rasgo singular de la fuerza de trabajo, según Marx, era que se trataba del único factor de producción que, durante el tiempo en que se utilizaba, producía más valor del que consumía para sostenerse a sí mismo. Otros factores no hacían más que añadir el mismo valor que necesitaron para confeccionarse inicialmente. Podríamos decir, entonces, que sólo el trabajo humano es creativo. Y es evidente que tiene que haber al menos un factor de ese tipo, pues, si no, el sistema económico no podría crecer con el tiempo.

Todo esto queda patente en el feudalismo (con sus días de trabajo obligado en las tierras del señor feudal) y también es evidente en los regímenes esclavistas. Pero los trabajadores del capitalismo no tienen modo alguno de discernir cuántas de las horas que trabajan son directamente en beneficio del capitalista. Las disposiciones institucionales ocultan esta realidad. La característica distintiva del capitalismo, pues, es que en él, a diferencia de lo que ocurre con la esclavitud y el feudalismo, la extracción del plustrabajo o trabajo no remunerado de los trabajadores no se realiza a la vista. Las personas no son conscientes de que se esté produciendo y no tienen ni idea de la tasa a la que tiene lugar.[11]

Así pues, uno de los objetivos de la *teoría del valor-trabajo* de Marx es explicar cómo puede existir ese trabajo excedentario en un sistema de interdependencia personal y cómo puede estar dicho excedente oculto a la vista general.

5. Una tercera característica del capitalismo es que los dos tipos diferentes de agentes económicos que en él operan —los capitalistas y los trabajadores— tienen funciones y fines distintos en el sistema social entendido como modo de producción:

a) El papel y el objetivo de los capitalistas está representado por el ciclo M-C-M^* (donde $M < M^*$, y donde M = dinero y C = mercancías).* Y lo que este ciclo representa es que los capitalistas invierten fondos de capital líquidos (valorados en M) en maquinaria y materiales, así como en anticipos del factor trabajo (en forma de comida, suministros, equipo, etc.), para producir un *stock* de mercancías (pro-

11. Sobre esto, véase un pasaje del *Capital*, vol. I, cap. 10, §2 (en Tucker, *Marx-Engels Reader*, pág. 365).

* Se ha conservado en las lecciones dedicadas a Marx la notación original, que se corresponde en general con las iniciales de esos mismos términos en inglés. *(N. del t.)*

ducción) que deben vender con un margen de beneficio. (Normalmente, $M < M^*$.)

b) El papel y el objetivo de los trabajadores está representado por el ciclo C-M-C^*, donde el valor de C es normalmente igual al valor de C^*. Esto representa el hecho de que los trabajadores acceden a trabajar (y, por lo tanto, a producir) para un uso determinado. Eso quiere decir que los trabajadores trabajan para adquirir con sus sueldos las mercancías que necesitan para subsistir —para mantener su fuerza de trabajo— y para reproducirse sosteniendo a sus familias y a sus hijos.

6. Un cuarto rasgo del capitalismo es una consecuencia de las diferencias precedentes en cuanto a los papeles y los objetivos sociales de capitalistas y de trabajadores. Esta característica es que la función social de los capitalistas consiste en ahorrar, es decir, en acumular capital real e ir acrecentando las fuerzas productivas de la sociedad —sus fábricas, maquinaria, etc.— a lo largo del tiempo.

a) $M < M^*$ en el ciclo de los capitalistas expresa el hecho de que los capitalistas están en situación de acumular y acrecentar su capital real. Los capitalistas son quienes ahorran. El ahorro neto agregado real poseído por todos los capitalistas es el conjunto de los medios de producción acumulados de la sociedad: la maquinaria, las fábricas, las mejoras en las tierras de cultivo (si incluimos a los terratenientes), etc. Así pues, en un sistema social capitalista, son los capitalistas quienes, individualmente y en competencia mutua, toman las decisiones de la sociedad en lo que se refiere a la cantidad de ahorro real (inversión) en cada período de tiempo y a la dirección de ese ahorro. Todo esto determina qué industrias y qué formas de producción se expandirán, y cuáles se dejarán decaer.

b) El fin subjetivo de los capitalistas —es decir, aquello a lo que aspiran y que tienen en mente— cuando invierten sus fondos de capital no es simplemente la rentabilidad, sino la máxima rentabilidad. Aunque el nivel de consumo de los capitalistas es considerablemente superior al de los trabajadores, los capitalistas no aspiran a alcanzar un nivel de consumo cada vez mayor (al menos, no en el apogeo del capitalismo, cuando éste cumple realmente su función histórica).

c) El motivo por el que ésa no es su aspiración es que la situación de competencia entre capitalistas (o, mejor dicho, entre empresas) los obliga a ahorrar y a innovar. Si no, sus negocios quebrarían y ellos dejarían de ser capitalistas. Por lo tanto, los capitalistas no son individuos ociosos en general: suelen gestionar y supervisar sus empresas y contribuyen a su funcionamiento. A cambio de esas labores, reciben salarios

de directivos, que no cuentan como ganancia o rentabilidad empresa.. rial. Lo que verdaderamente preocupa a Marx es el origen y la fuente de la ganancia o rentabilidad pura: es decir, de lo que los capitalistas perciben simplemente por ser dueños de los medios de producción.

d) Los capitalistas pueden ejercer la función social de acumulación y acrecentamiento del capital real gracias a su posición como dueños de los medios de producción, los recursos naturales, etc., con excepción de la fuerza de trabajo. Su posición social les permite controlar la dirección de la inversión, la organización de la producción y el proceso del trabajo, en general, además de ser propietarios del producto producido, que pueden luego vender con un margen de beneficio; y les permite hacer esto de forma continua, al tiempo que prosigue la acumulación.

El ejercicio de todas estas prerrogativas asociadas a la propiedad de los medios de producción forma parte esencial del papel dominante de los capitalistas, no sólo en la empresa, sino también en la sociedad en su conjunto (por ejemplo, a la hora de determinar la dirección general de la inversión).

e) Por último, queda por añadir que los trabajadores no ahorran a lo largo de toda su vida; su ahorro es un consumo diferido (un ahorro, por ejemplo, para su vejez). Sumado para el conjunto de los trabajadores, su ahorro neto es cero: lo que ahorran los trabajadores jóvenes es lo que gastan los de más edad. (Esto presupone que la población trabajadora se mantiene constante.)

5. Un quinto rasgo del capitalismo, que se desprende de forma evidente de las características anteriores, es que las dos clases (del modelo simple) tienen intereses opuestos, amén de funciones diferenciadas en el sistema social. En las fases finales del capitalismo, cuando ya ha quedado atrás su momento de apogeo, estas clases se vuelven cada vez más antagónicas y el conflicto social se hace más visible y crónico, derivando en la situación prevista por la teoría marxiana de la crisis final del capitalismo.

§3. LA TEORÍA DEL VALOR-TRABAJO

1. Hasta ahora, apenas he comentado nada al respecto de la teoría del valor-trabajo. Esto les resultará sin duda bastante extraño, puesto que dicha teoría va asociada inextricablemente al nombre de Marx. Pero considero idóneo (o, cuando menos, instructivo) empezar examinando las características principales del capitalismo como orden social tal como las

entendía Marx y dar una idea de por qué le pudo haber parecido un sistema de dominación y explotación. A mi entender, es en ese contexto donde es más fácil comprender el sentido de su teoría del valor-trabajo.

Podemos entender que dicha teoría dice varias cosas. Para empezar, dice que el valor añadido total en una sociedad productora de mercancías es el tiempo de trabajo total empleado por el conjunto de dicha sociedad. En segundo lugar, dice que la plusvalía total corresponde al total del tiempo trabajado no remunerado. Aquí se entiende que el trabajo no remunerado es un trabajo innecesario,[12] cuyo producto no es recaudado por el trabajador.

La idea de Marx es que, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, el trabajo humano potencial de todos sus miembros es un factor de producción de especial importancia social. Y es especial porque no ha de ser considerado dentro de la misma categoría que otros factores no humanos de producción, como las herramientas, la maquinaria, etc. Estos últimos son el resultado de un trabajo anterior. El trabajo humano es también especial porque es un factor de producción particularmente característico de la sociedad. Desde el punto de vista más elemental, una sociedad humana está organizada de tal modo que los seres humanos puedan producir y reproducirse en el tiempo por medio de su trabajo humano colectivo, utilizando en todo momento los recursos y las fuerzas de la naturaleza que se hallan bajo el control de la sociedad.

Ahora bien, en las sociedades de clases es un hecho que el valor añadido total no es compartido solamente por quienes lo producen, sino que también participan abundantemente de él personas que, o bien no realizan trabajo alguno, o bien reciben cuotas que sobrepasan con mucho lo que les correspondería por su tiempo de trabajo. El cómo llega a ser esto así en una sociedad esclavista o feudal es abiertamente visible. Pero, como ya hemos dicho, Marx cree que, en el capitalismo, ésa es una realidad oculta a nuestra percepción inmediata; por eso, necesitamos una teoría, opina él, de cómo sucede algo así en un sistema de independencia personal en el que se acuerdan contratos entre agentes económicos que son en apariencia libres e iguales.

2. El objetivo de la teoría del valor-trabajo es penetrar bajo las apariencias de la superficie del orden capitalista y permitirnos, así, seguir

12. El trabajo no remunerado es «innecesario» en tanto en cuanto los trabajadores no necesitan percibir un salario por él (y de ahí que no lo perciban) para adquirir, como decía Rawls un poco más arriba, «las mercancías que necesitan para subsistir —para mantener su fuerza de trabajo— y para reproducirse sosteniendo a sus familias y a sus hijos». (*N. del e.*)

el rastro al tiempo de trabajo realmente empleado y detectar e identificar los diversos mecanismos institucionales por los que el plustrabajo o trabajo no remunerado le es extraído a la clase obrera y en qué cantidad. Lo que preocupa a Marx no es sólo cómo se originan las rentas no salariales y cómo se redistribuyen éstas ocultas a nuestra visión. Él también quiere saber los detalles de esos procesos ocultos y hasta qué punto pueden cuantificarse los flujos del tiempo de trabajo.

La respuesta de Marx a cómo se originan las rentas no salariales se encuentra en el tomo I de *El capital.* Él cree que, como los capitalistas (como clase) son propietarios de los medios de producción (que son de su propiedad privada), pueden extraer un cierto plustrabajo total (o trabajo no remunerado). Los trabajadores deben pagar una especie de cuota (su plustrabajo) por el uso de esos instrumentos productivos. En el tomo III de *El capital,* Marx explica cómo la plusvalía total extraída es luego redistribuida en forma de beneficios, intereses y rentas de arrendamiento entre diferentes pretendientes: entre los terratenientes en forma de rentas de arrendamiento y entre los prestamistas en forma de interés. También en este caso es crucial la propiedad privada. Quienes son dueños de terrenos fértiles o de recursos naturales, o quienes disponen de fondos líquidos, pueden tener capacidad suficiente para hacer que los capitalistas cedan parte de sus beneficios en forma de rentas de arrendamiento para el uso del terreno o de intereses abonados por un préstamo de dinero. Los capitalistas extraen trabajo no remunerado de los trabajadores, mientras que los dueños de tierras y los prestadores de dinero extraen parte de los beneficios de los capitalistas. Los explotadores son así explotados a su vez. ¡Todos caníbales!, como proclamaba el título del panfleto de Fitzhugh.[13]

3. Si esto es correcto (y sigo aquí los argumentos de Baumol),[14] lo que preocupa a Marx no es la teoría del precio. Sabe sobradamente bien que los precios pueden explicarse en términos de la oferta y la demanda en un sistema de mercados competitivos y sin recurrir al uso del valor del trabajo.

Tampoco es la teoría del valor-trabajo de Marx una teoría del precio justo como era la teoría del precio de los escolásticos tardíos, interesados por la idea de un precio justo (o equitativo). Ellos llegaron a la con-

13. Ése es el título («Cannibals AM») del famoso folleto pro-esclavista de George Fitzhugh de 1856, en el que sostenía que los esclavos negros del Sur eran las personas más libres del mundo.

14. W. J. Baumol, «The Transformation of Values: What Marx «Really» Meant (An Interpretation)», *Journal of Economic Literature* (1974).

clusión de que el precio justo (o equitativo) era el precio competitivo, pero sólo cuando se daban ciertas condiciones de mercado adecuadas, como, por ejemplo, la ausencia de monopolios, hambrunas o sequías.

Marx dice que «la utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso». Pero también apunta que «el valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta» (pág. 303 de la edición inglesa: Tucker, *Marx-Engels Reader* [Tomo I, pág. 44 de la edición castellana de Siglo XXI Editores]). Pero Marx no defiende que el trabajo sea la fuente de toda la riqueza material (de los valores de uso producidos por el trabajo). Rechaza explícitamente esa idea diciendo que «los valores de uso [...] son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano». El hombre trabaja «como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales» (Tucker, pág. 309 [I: 53]).

Por último, Marx no cree que la explotación sea el resultado de las imperfecciones del mercado ni de la presencia de elementos oligopólicos.[15] Su teoría del valor-trabajo pretende mostrar, entre otras cosas, que la explotación existe en una sociedad capitalista incluso aunque impere un sistema de competencia perfecta. Quiere sacar a relucir —aclararlo para que todos puedan verlo— cómo el orden capitalista, incluso cuando es plenamente competitivo (e incluso cuando satisface la concepción de justicia más adecuada a sí mismo), no deja nunca de ser un sistema social injusto de dominación y explotación. Esto último resulta crucial. Marx pretende decirnos que incluso un sistema capitalista que sea perfectamente justo (justo, se entiende, a la luz de los propios principios de ese sistema y de la concepción de justicia más adecuada a él) es un sistema de explotación. Reemplaza la explotación feudal por la explotación capitalista.[16] En el fondo, ambos son lo mismo. Y eso es lo que se supone que la teoría del valor-trabajo ha de mostrar.

4. Debo aclarar que no creo que la teoría del valor-trabajo sea acertada. De hecho, pienso que las tesis de Marx pueden quedar mejor formuladas si no se recurre a esa teoría en absoluto. Con esto no hago más

15. Como pensaba A. C. Pigou en su *Economics of Welfare*, Londres, Macmillan, 1920 (trad. cast.: *Economía del bienestar*, Madrid, Aguilar, 1946).

16. *Capital, I*, cap. XXVI: 555-7, en Tucker, *Marx-Engels Reader*, pág. 433.

que secundar la opinión de Marglin y de otros muchos economistas marxistas actuales, que no consideran la teoría del valor-trabajo científicamente válida ni imprescindible. En ocasiones, resulta insuficiente; en otras, puede ser suficiente, pero resulta superflua.[17]

El verdadero sentido de la teoría del valor-trabajo está relacionado con la controversia fundamental en torno a la naturaleza del producto capitalista. Contrariamente a la visión neoortodoxa dominante en su tiempo, que pone especial énfasis en la paridad del protagonismo de la tierra, el capital y el trabajo, y, por consiguiente, en la paridad de los derechos de terratenientes, capitalistas y trabajadores, Marx expone el papel central y básico de la clase trabajadora tanto dentro del modo capitalista de producción como en modos de producción anteriores. El objeto de la teoría es subrayar las principales características del capitalismo como modo de producción que quedan ocultas a la vista por la paridad de los capitalistas en las relaciones de intercambio de mercado. Y todo esto lo hace proporcionando lo que el propio Marx creía que era una base verdaderamente científica de condena del capitalismo como sistema de dominación y explotación.[18] Volveremos sobre esto en la próxima lección, al comentar el tema de Marx y la justicia.

5. Dicho lo anterior, concluyo con un comentario acerca de la fuerza de trabajo: Marx estaba orgulloso de la distinción que estableció entre la fuerza de trabajo y el trabajo (o uso de la fuerza de trabajo). Él pensaba que dicha distinción le ayudaba a explicar cómo podían surgir las ganancias del capital en un sistema de libre mercado de intercambios no coaccionados, en el que, en cada mercado, un bien o servicio de un determinado valor se intercambia por otro bien o servicio de igual valor.

Según él (y a partir de los supuestos por él expuestos en el libro I de *El capital)*, el capitalista, cuando contrata al trabajador, le paga el valor total de la fuerza de trabajo de éste. Esto significa, como ya hemos visto, que un trabajador percibe un salario que equivale al tiempo de trabajo socialmente requerido para la producción de su propia fuerza de trabajo. Durante una jornada, ésa es la cantidad con la que se cubre la subsistencia y el mantenimiento del trabajador, y se reparan el desgaste experimentado y otras pérdidas. En resumen, los salarios de los trabajadores cubren lo que resulta socialmente necesario para hacer posible que los trabajadores produzcan y se reproduzcan a lo largo del tiempo.

17. Véase Stephen A. Marglin, *Growth, Distribution, and Prices,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984, págs. 462 y sigs.

18. Véase Marglin, *Growth, Distribution, and Prices,* págs. 463 y 468.

La distinción entre la fuerza de trabajo y el uso de esa fuerza de trabajo es análoga a la distinción entre una máquina (como pieza del capital en equipo) y el uso de esa máquina (con una cierta finalidad y durante un cierto período de tiempo). Cuando contratan trabajadores, los capitalistas alquilan máquinas humanas. Walras denominó a ese ser humano visto como una máquina «capital personal». La educación y la formación suelen ser consideradas una inversión en «capital humano». Tal vez varíen la cantidad de uso que un capitalista puede hacer de la máquina humana o lo que éste puede conseguir que el trabajador haga en el proceso laboral durante una jornada de trabajo. Pero, en cualquier caso, el capitalista ha pagado una jornada laboral completa por esa máquina. Contratar al trabajador le sale a cuenta porque la fuerza de trabajo tiene la capacidad de producir más valor del que consume para producir la propia fuerza de trabajo. Ése es el aspecto crucial de la cuestión.'

APÉNDICE: MARX, LECCIÓN I

1. Veamos ahora unas cuantas definiciones y comentarios clarificadores de la teoría del valor-trabajo. Del *Capital*, vol. I (en la edición inglesa de Tucker, *Marx-Engels Reader)*, leemos los apartados siguientes.

Cap. 1: Sobre las mercancías, secciones 1, 2 y 4.

Cap. 4: Sobre la fórmula general del capital, entero.

Cap. 6: Sobre la compra y la venta de la fuerza de trabajo, entero.

Cap. 7: Sobre el proceso laboral y la producción de la plusvalía, sección 2, págs. 357-361.

Cap. 10: Sobre la jornada laboral, secciones 1 y 2.*

19. Esto plantea un serio problema, pues si sólo el trabajo es creativo, ¿por qué no pujan los capitalistas al alza por el precio del trabajo hasta anular sus ganancias? Sobre esta cuestión, véase Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1954, págs. 650 y sigs. (trad. cast.: *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1971). También hay otras respuestas.

* Estos apartados del Libro primero de *El capital* se corresponden con los siguientes de la edición castellana de Siglo XXI Editores:

Cap. I: «La mercancía», subapartados 1 («Los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor (sustancia del valor, magnitud del valor)», 2 («Dualidad del trabajo representado en las mercancías») y 4 («El carácter fetichista de la mercancía y su secreto»).

Cap. IV: «Transformación de dinero en capital», subapartados 1 («La fórmula general del capital») y 3 («Compra y venta de la fuerza de trabajo»).

Cap. V: «Proceso de trabajo y proceso de valorización», a partir de la pág. 225 (págs. 225-240).

Cap. VIII: «La jornada laboral», subapartados 1 («Los límites de la jornada laboral») y 2 («La hambruna de plustrabajo. Fabricante y boyardo»). *(N. del t.)*

Y del *Capital,* vol. III, la selección que se encuentra en las págs. 439-441 del mencionado *Marx-Engels Reader* de Tucker.

2. Páginas (en el *Reader* de Tucker) en las que aparecen las *definiciones* de conceptos clave para la teoría del valor-trabajo:

mercancía: 306 y sigs.;

el valor de una mercancía es igual al tiempo de trabajo social.. mente necesario total que se necesita para su producción: 305-307;

tiempo de trabajo socialmente necesario: 306;

trabajo abstracto frente a trabajo concreto: 310;

trabajo simple: 310;

el trabajo simple como trabajo no cualificado: 311;

el trabajo cualificado como trabajo simple multiplicado: 310;

fuerza de trabajo: 336;

valor de la fuerza de trabajo: 339.

3. Un esquema: en relación con el cap. 10, sección 1, págs. 361-364 (véase la figura 7).

Trabajo necesario frente a plustrabajo: 361-364.

Plusvalía: 351.

Plusvalía absoluta y relativa: 418.

4. Una definición:

El valor de una masa de mercancías = el valor añadido por: *C* + V + *S,* donde *C* = capital constante (maquinaria, materias primas, etc.).

V = capital variable (salarios o trabajo remunerado).

S = trabajo excedentario o plustrabajo (trabajo no remunerado).

Como la maquinaria y las materias primas no añaden valor alguno, y los salarios financian trabajo necesario, la plusvalía total es el producto del plustrabajo total.

Tiempo de trabajo remunerado	Tiempo de trabajo no remunerado
Salarios	Beneficios, rentabilidad
(Capital variable)	(Plusvalía)
Trabajo necesario	Plustrabajo
La jornada laboral	

FIGURA 7. Esquema del subapartado 1 (»Los límites de la jornada laboral») del cap. 8, Libro primero, de *El capital* de Marx (según la numeración de capítulos de la edición castellana)

Esto significa que la teoría del valor-trabajo de Marx atribuye el conjunto del excedente social en un determinado período de tiempo al plustrabajo (no remunerado).

5. Algunas razones o cocientes:

La razón s / v = el cociente plustrabajo / trabajo necesario = la tasa de explotación (la tasa de plusvalía).

La razón $s / c + v$ = la tasa de rentabilidad o de beneficio.

La razón $c / c + v$ = la composición orgánica del capital.

6. Un comentario:

La tasa de rentabilidad depende sólo de s / v y de $c / c + v$, que es lo mismo que decir que depende únicamente de la tasa de plusvalía (la explotación) y la composición orgánica del capital.

Esta relación se cumple porque:

$$s / c + v = (s / v)\ (1 - (c / c + v)),$$

lo que indica que la tasa de beneficio es igual a la tasa de explotación multiplicada por uno menos la composición orgánica del capital (= $c / c + v$).

Así pues, cuanto mayor es la tasa de explotación, más alta es la tasa de rentabilidad. Y a mayor composición orgánica del capital, más baja es la tasa de rentabilidad.

MARX II

SU CONCEPCIÓN DE LO CORRECTO Y DE LO JUSTO

§1. UNA PARADOJA EN LAS TESIS DE MARX SOBRE LA JUSTICIA

1. Permítanme que empiece con un análisis de las ideas de Marx sobre la explotación: La definición que hace Marx de la explotación en su teoría del valor-trabajo es puramente descriptiva y viene dada por el cociente resultante de la razón entre el plustrabajo (no remunerado) y el trabajo necesario (s / y). Pero un concepto como el de explotación no puede reducirse a eso. Y no puede, porque una sociedad socialista justa, como cualquier otra sociedad, necesita un excedente social, por ejemplo, para sostener bienes públicos como la sanidad, la educación y las prestaciones sociales, la protección medioambiental y muchos más. Eso significa que las personas deben trabajar más tiempo del que hace falta para producir los bienes que reciben en forma de salarios. Y eso es así para cualquier sociedad en la que uno quiera vivir. Así pues, aunque la razón s / y se utiliza como definición de la tasa de explotación, y aunque ésa no es más que una definición puramente descriptiva, debe de haber más elementos que caractericen a la explotación. Y es que, muy seguramente, la explotación es un concepto moral y apela implícitamente a algún tipo de principio de la justicia. De no ser así, no despertaría el interés que despierta en nosotros.

Para Marx, es el trasfondo institucional dentro del que se observa ese cociente o proporción s / y el que convierte dicha razón en un indicador de explotación. Que s / y sea explotación o no depende de la naturaleza de la estructura básica que le da origen y de quién tiene el control institucional sobre s. Marx debe de contar con algún modo de juzgar esa estructura justa o injusta. En la próxima lección, comentaré que él entiende que la explotación surge porque la estructura básica descansa sobre una desigualdad fundamental en los activos pro-

ductivos enajenables poseídos por las dos principales clases de la sociedad capitalista. En este tipo de sociedad, el plustrabajo no está en modo alguno controlado colectivamente por los trabajadores (ni siquiera por medio de sus votos democráticos) ni tampoco redunda en general en beneficio suyo; en la sociedad socialista, sin embargo, el total de bienes que no son de consumo (que, en el caso socialista, sustituye a *s)* si están controlados por el colectivo obrero y sí le benefician directamente. Debemos fijarnos en la estructura básica de la sociedad para ver cómo se emplea lo que se produce con *s*. Si se usa para cosas como la sanidad, la educación y los servicios sociales del trabajador medio, ya no es tratado como un trabajo excedentario o plustrabajo.[1]

De lo anterior deducimos que el concepto de explotación presupone cierta concepción de lo éticamente correcto (de los derechos) y de lo justo a la luz de la cual se puedan juzgar las estructuras básicas. O, si no una concepción de lo correcto y de la justicia, sí resulta necesaria, sin duda, una visión normativa de algún tipo. De ahí que nos preguntemos: ¿qué clase de visión normativa tenía Marx? Ha habido una considerable controversia a este respecto entre los estudiosos de Marx, ya fueran marxistas o no. Por ejemplo, ¿condenó el capitalismo por injusto? Hay quienes creen que sí y quienes opinan que no.

Por supuesto, ambos «bandos» dan por descontado que él condenó el capitalismo. Esto es obvio y salta a la vista con sólo hojear las páginas de *El capital*. Lo que está en cuestión son los valores particulares en los que se basó para tal condena: es decir, si esos valores incluyen una determinada concepción de lo correcto y lo justo, o si se expresan en términos de otros valores, como, por ejemplo, los de la libertad, la realización personal y la humanidad.

2. La respuesta que yo sugiero (y para la que me baso en la que han dado Norman Geras y G. A. Cohen) es que Marx sí condenó el capitalismo por injusto. Pero, por otra parte, él no creyó que lo estuviera haciendo por ese motivo.[2] Esta aparente paradoja se explica por el hecho de que los comentarios explícitos de Marx a propósito de la justicia delatan que él interpreta ese concepto en un sentido restringido. Restringido, en dos aspectos:

1. Véase el fragmento seleccionado del *Capital*, vol. 3, en Tucker, *Marx-Engels Reader*, pág. 440.

2. Véase Norman Geras, «The Controversy about Marx and Justice», en *Literature of Revolution: Essays on Marxism*, Londres, Verso, 1986, pág. 36.

a) Para él, la justicia consiste en las normas legales y jurídicas imperantes e intrínsecas al orden social y económico. En el momento apropiado, esas mismas normas resultan adecuadas para que dicho orden realice su función histórica.

b) Marx también concibe la justicia como algo relacionado con los intercambios mercantiles y, de resultas de éstos, con la distribución de renta y de bienes de consumo. En este sentido, la justicia es una justicia conmutativa y distributiva, pero interpretada de forma restringida.

Ahora bien, de haber concebido la justicia política en un sentido amplio, como un concepto aplicable también a la estructura básica de la sociedad y, por lo tanto, a las instituciones de la justicia de fondo, es posible que Marx también hubiera tenido un concepto determinado de tal justicia política (al menos, implícitamente). Y si esto es así, se podría eliminar la paradoja. Que tenga o no esa concepción política de lo justo gira, como ya he dicho, en torno a los valores específicos que invoca en su condena del capitalismo.

3. A continuación, voy a proceder del modo siguiente: primero, apuntaré esquemáticamente algunos motivos que se han aducido para decir que Marx no condena el capitalismo por injusto. Y, acto seguido, esbozaré otros motivos para decir que sí lo condena por esa razón, al menos, implícitamente. Con ello quiero decir que lo que él dice *implica* que el capitalismo es injusto, aunque no lo diga exactamente con esas palabras.

Posteriormente, haré un bosquejo de su concepción de la sociedad plenamente comunista —ideal a la luz del cual juzga Marx el capitalismo y todas las formas históricas de sociedad precedentes— y veremos si ese ideal contiene elementos que lo hacen portador de una concepción de justicia política y en qué sentido se trata de una sociedad que estaría más allá de la justicia (suponiendo que sea realmente así).

Convendremos en admitir, sin embargo, que ésta es una cuestión que podría no ser dirimible de forma concluyente. Marx no pensó detenida o sistemáticamente en ella. Aunque era un erudito por naturaleza y temperamento, por sus objetivos concretos no creyó que ese análisis fuera importante. Consideró que había cosas más urgentes. Puede que se equivocara por completo con esa actitud, pues su aparente actitud displicente ante los conceptos de los derechos y de la justicia tuvo tal vez graves consecuencias a largo plazo para el socialismo. ¿Quién sabe? Pero dejando eso a un lado, de lo que se trata es de juntar las piezas de lo que él dice en relación con ese tema y de preguntarnos qué vi-

sión general es la que mejor explica y conecta los aspectos más significativos y más claramente formulados de su pensamiento.

§2. LA JUSTICIA COMO CONCEPTO JURÍDICO

1. Empiezo por una tesis sugerida por Allen Wood y otros autores.[3] Sus ideas principales parecen ser las siguientes (luego, daré algunos detalles adicionales).

a) Marx sostiene en *El capital* que la relación salarial, entendida como un intercambio de valores equivalentes (fuerza de trabajo a cambio de un sueldo) ,no supone injusticia alguna para el trabajador.

b) En su *Crítica del programa de Gotha,* Marx ataca las ideas socialistas sobre la equidad o la justicia distributiva considerándolas un grave error que orienta las energías en el sentido equivocado.

c) Marx entiende las normas relacionadas con lo correcto y lo justo como endógenas a (es decir, como elementos esenciales de) unos modos de producción concretos, y, por la misma razón, relativas al período histórico particular en el que están vigentes.

d) Marx cree que la moral en general es ideológica y que, por lo tanto, pertenece a la superestructura de la sociedad; la moral (y con ella, la justicia) cambia a medida que esa superestructura se va ajustando a la secuencia histórica de modos de producción específicos.

e) Insistir en que Marx se interesa por la justicia es atribuir a su concepción un sentido reformista estrecho orientado a cuestiones distributivas, como podrían ser los niveles salariales o las diferencias de renta. Pero sus objetivos eran claramente más fundamentales y revolucionarios, pues se relacionaban con la transformación de la propiedad privada y del sistema de salarios en sí.

f) Además, decir que Marx se preocupaba por la justicia significa desmerecer su empresa principal, que era la de desvelar las fuerzas históricas activas y reales que estaban conduciendo, según él mismo creía, al derrocamiento y la caída del capitalismo. Decir que Marx se preocupaba por la justicia sustituiría lo que verdaderamente le interesaba por argumentos morales de diversa índole, argumentos que el propio Marx consideraba idealistas y de los que, como tales, desconfiaba ostensiblemente.

g) Por otra parte, Marx creía que la justicia, tratándose de un valor jurídico, no tendría cabida en una sociedad plenamente comunista,

3. Allen Wood, *Karl Marx,* Londres, Routledge, 1981.

que él mismo concebía supuestamente como desprovista (por innecesarias) de instituciones jurídicas legales y estatales.

h) Para Marx, la sociedad plenamente comunista estaría más allá de toda circunstancia de escasez y conflicto. Son las circunstancias de esta clase las que hacen necesarias las normas de la justicia, todas las cuales velan por el criterio distributivo máximo: «De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades».[4]

i) Ni que decir tiene que Marx sí condenó el capitalismo, pero lo hizo en nombre de otros valores, como la libertad y la realización personal.

2. Comentemos ahora algunos detalles de esta primera visión. Wood, por ejemplo, cree que Marx no critica el capitalismo por injusto y que hay momentos en los que incluso parece decir que es un orden justo.[5] Su explicación de tal conclusión es la siguiente:

Marx concibe la justicia como un concepto político y jurídico que acompaña a la separación institucional entre Estado y sociedad. Dicha separación presupone la necesidad de un Estado y, por lo tanto, la existencia de una clase dominante y de una clase dominada. Cuando existe un Estado así, existe también explotación (en el sentido que Marx le da al término). Las instituciones políticas y legales se enmarcan en lo que Marx llama a veces la superestructura: estas instituciones desempeñan una función reguladora y están ajustadas a los requerimientos del modo y de las relaciones de producción. Cada forma social, cada tipo de organización política y su modo de producción correspondiente, tiene una concepción diferenciada y característica de justicia que está adecuada al mismo como sistema social. Cuando estas instituciones están apropiadamente ajustadas al modo de producción subyacente, cumplen eficazmente con sus imperativos operativos.

Así pues, para Marx, entre las instituciones adecuadamente ajustadas de la superestructura está una concepción de la justicia que contribuye al papel histórico que ha de cumplir el modo económico de producción subyacente. El capitalismo, como cualquier otro modo de producción de la historia, cuenta con una superestructura adecuadamente ajustada y con una concepción de justicia apropiada a ésta. Dicha concepción es la que mejor sirve a los fines del papel histórico del capitalismo: el de la aceleración de la acumulación de los medios de

4. Véase *Critique of the Gotha Program,* I, Tucker, pág. 531 [«Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán (Crítica del programa de Gotha)», *Obras escogidas, III:* 15].

5. Wood, *Karl Marx.*

producción con respecto a las formas sociales anteriores. Es entonces cuando «el obrero moderno, [...] lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase» (*Communist Manifesto*, Tucker, pág. 483 [«Manifiesto del Partido Comunista», *Obras escogidas*, I: 1211).

Así pues, la materialización del papel histórico del capitalismo es lo que hace posible el advenimiento en un futuro no muy lejano de la sociedad plenamente comunista. De hecho, en el *Manifiesto comunista*, el capitalista (como personificación del capital) es el gran protagonista de la historia que transforma el mundo y prepara el camino para la «victoria del proletariado» y la sociedad imaginada por Marx.'

3. Por lo tanto, desde ese punto de vista, el capitalismo, especialmente en su período más álgido (aquel en el que está efectivamente llevando a cabo su función histórica de acumulación de los medios de producción), no es injusto. Existe una concepción de justicia que le resulta apropiada y, con arreglo a esa concepción, será justo mientras se respeten sus normas. Cualquier otra concepción de la justicia es sencillamente irrelevante: puede que sirva para otros modos económicos de producción que existieron en épocas anteriores o que existirán en el futuro, pero no será aplicable en las condiciones históricas particulares del capitalismo.

No existe una concepción de la justicia, pues, que sea siempre aplicable o que sirva para todas las formas sociales. En este sentido, Marx no concibe la existencia de unos principios de la justicia universalmente válidos. Que una concepción de la justicia sea válida para un sistema político y social concreto vendrá determinado por su adecuación o no al modo de producción existente en función del papel histórico de éste.

Un pasaje del Libro tercero de *El capital* vendría a confirmar esa perspectiva. Allí Marx escribió:

> Es absurdo hablar aquí de justicia natural, con Gilbart [...]. La equidad de las transacciones que se efectúan entre los agentes de la producción se basa en que estas transacciones surgen de las relaciones de la producción como una consecuencia natural. Las formas jurídicas en que se presentan estas transacciones económicas como actos volitivos de los participantes, como manifestaciones de su voluntad común y como contratos a cuyo cumplimiento puede obligarse a una de las partes por intervención del Estado,

6. Véase «Manifesto of the Communist Party», sección I, Tucker, págs. 473-483 [«Manifiesto del Partido Comunista», sección 1 («Burgueses y proletarios»), *Obras escogidas, 1:* 111-122].

no pueden determinar ese propio contenido como meras formas del mismo, sino que solamente lo expresan. Ese contenido es *justo* en cuanto corresponde al modo de producción, si es adecuado a él. Es injusto en cuanto lo contradiga. La esclavitud sobre la base del modo capitalista de producción es *injusta;* igualmente lo es el *fraude* en cuanto a la calidad de la mercancía. *(Capital,* vol. III, edición inglesa de International Publishers, págs. 339-340, cap. 21, ¶5; la cursiva es mía *[El capital,* Siglo XXI, III: 435].)

Este pasaje aparece precisamente cuando Marx analiza el capital que reditúa intereses. En una nota al pie de esa misma página, cita un fragmento extraído de una obra de Gilbart *(The History and Principies of Banking,* Londres, 1834), en la que éste dice que «el hecho de que un hombre que toma dinero en préstamo con la intención de obtener ganancias con él deba dar al prestamista una parte de la ganancia es un principio evidentísimo de justicia natural» *(El capital, III:* 435, nota 55). Marx le replica que el pago de intereses no tiene nada que ver con un principio evidente de justicia natural. Los réditos del capital líquido son consecuencia natural de la oferta y la demanda de fondos en el mercado de dinero, un mercado que existe dentro del marco del capitalismo. Un préstamo es un contrato válido y el sistema legal vigente bajo el capitalismo velará por que se cumplan sus términos.

4. Este pasaje no contiene una descripción de una concepción de la justicia bajo el capitalismo, pero sí sugiere varios aspectos. Para empezar, aparece en él la distinción que Marx establece entre formas jurídicas —por ejemplo, la forma jurídica de un contrato (válido), como puede ser un acuerdo para realizar un préstamo o una compra— y el contenido de esas formas. Las mismas *formas* jurídicas pueden encontrarse en muchos sistemas legales diferentes y pueden aplicarse a transacciones económicas que se realizan bajo modos de producción muy distintos. Por su parte, asumo que el *contenido* de la forma jurídica de un contrato, por ejemplo, hace referencia a los tipos específicos de contrato que pueden celebrarse y hacerse cumplir legalmente. En el capitalismo, por poner un caso, todo contrato por el que una de las partes se hace esclava de la otra o por el que se procede a una compraventa de esclavos es nulo y, como tal, injusto conforme a la concepción capitalista de justicia. Asumo también que el contenido de la forma jurídica de un contrato abarca las diversas condiciones en las que se efectúan acuerdos válidos. Así, en el capitalismo, no se permiten por injustos el fraude y el engaño para conseguir un acuerdo. Lo mismo sucede con cualquier otra cosa que sea flagrantemente incompatible con un régimen de libre contratación.

En segundo lugar, parece que la justicia o injusticia de figuras como la esclavitud, el fraude, etc., bajo un modo de producción u otro viene determinada por si la tolerancia o no de la esclavitud o de las prácticas fraudulentas especifica un contenido para la ley de contratos que sea el más adecuado para el modo de producción existente y esté bien adaptado al funcionamiento de ese modo en cuanto al cumplimiento de su papel histórico. Recordemos que, en el caso del capitalismo, ese papel es la rápida acumulación de capital (real) y el desarrollo de la tecnología necesaria para usar ese capital de forma innovadora.

De ahí que la forma jurídica de la ley de contratación bajo el capitalismo sea la más adecuada cuando su contenido está suficientemente ajustado para permitir que ese modo de producción acumule capital de la manera más eficaz. La esclavitud es incompatible con esa condición y, por lo tanto, con los requisitos del capitalismo como modo de producción. Siendo aquélla un sistema de dependencia personal, resulta injusta conforme a una concepción capitalista de la justicia. Un elemento esencial del capitalismo es la presencia de un sistema de mercados competitivos libres, entre los que se incluye un mercado libre para la contratación de una fuerza de trabajo libre.

En este mismo sentido es en el que se dice que, a juicio de Marx, la relación salarial competitiva, en cuanto elemento esencial del capitalismo, no es injusta, siempre y cuando los trabajadores perciban como remuneración el valor total de su fuerza de trabajo, es decir, el equivalente del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir y para reproducir la fuerza de trabajo de los trabajadores. A propósito del contrato de trabajo, Marx dice en *El capital:*

> Pero lo decisivo [para el capitalista] fue el valor de uso específico de esa mercancía [la fuerza de trabajo], el de ser *fuente de valor,* y *de más valor del que ella misma tiene* [énfasis original de Marx]. Es éste el servicio específico que el capitalista esperaba de ella. Y procede, al hacerlo, conforme a las leyes eternas del intercambio mercantil. En rigor, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el vendedor de cualquier otra mercancía, realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso. [...] El poseedor de dinero ha pagado el valor de una jornada de fuerza de trabajo; le pertenece, por consiguiente, su uso durante la jornada, el trabajo de una jornada. La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquélla durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la mis-

ma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor. *(Capital,* vol. I, cap. 7, §2, 521, o véase Tucker, págs. 357-358 *[El capital,* I: 234-235, que, en la edición castellana, corresponde al cap. 5 del Libro primero].)

Es decir, que no supone perjuicio ni injusticia alguna desde la concepción de justicia adecuada al capitalismo. Como dice Marx pocas líneas después: «Se ha intercambiado un equivalente por otro». Y queda así satisfecha la concepción de justicia que resulta apropiada para el capitalismo. Pagar a los trabajadores menos que el valor de su fuerza de trabajo sería injusto, y sería un ejemplo de injusticia mucho más relevante que el de la esclavitud. Podríamos incluso llegar a pensar que Marx cree que el capitalismo, con su mercado libre competitivo, ¡es perfectamente justo! O, cuando menos, que no es injusto.

5. Es obvio que esta forma de entender la concepción capitalista de la justicia como aquella que resulta adecuada al modo capitalista de producción no se corresponde con la concepción capitalista de la justicia en sí. Según esa interpretación, con la que sí se corresponde es con la idea que Marx tiene del papel histórico de las concepciones de justicia como parte que son de la conciencia ideológica de la sociedad capitalista. La concepción capitalista de justicia, según se presenta en sus propios términos, hace referencia a la libertad, la igualdad y los derechos del hombre, iguales para todos. Pues, bien, es sobre esos principios sobre los que descansa el régimen de libre contratación y el sistema de independencia personal.

Volveré más adelante sobre la idea de la conciencia ideológica. Sólo comentaré aquí que ésta siempre constituye una de dos posibles formas de falsa conciencia: una ilusión o una delusión. Pero me estoy adelantando a los acontecimientos.

§3. LA PERSPECTIVA SEGÚN LA CUAL MARX CONDENA EL CAPITALISMO POR INJUSTO

1. Frente al punto de vista que acabamos de comentar, otros autores (entre ellos, Norman Geras y G. A. Cohen)[7] sostienen que Marx sí considera injusto el capitalismo y dice cosas que vienen a significar sin

7. Véase la reseña que hizo Cohen del libro *Karl Marx,* de Wood, en *Mind,* julio de 1983.

lugar a dudas que lo es. Por consiguiente, argumentan ellos, tiene y emplea una concepción de lo correcto y de lo justo, lo sepa conscientemente o no.

Algunos de los puntos principales de esta segunda perspectiva son:

a) Marx insiste en que la relación salarial es una relación de intercambio, en la que una cosa se cambia por otra equivalente, y lo hace desde una óptica parcial, provisional, desde la que ve esa relación como si formara parte del sistema de circulación en la sociedad capitalista. Su insistencia está complementada por una descripción del modo de producción en su conjunto que lo caracteriza, no como una relación de intercambio, sino como una relación claramente explotadora: se trata simplemente de la expropiación por parte del capitalista de un trabajo no remunerado.

b) Aunque Marx se embarcó en polémicas contra lo que consideraba como críticas moralistas e ineficaces, no dejó de presentar la explotación como éticamente incorrecta e injusta dentro de su teoría del capitalismo, calificándola a menudo de «robo» y «sustracción». Estos términos dan a entender que lo que se denunciaba estaba mal y era una injusticia.

c) A juzgar por su análisis en la *Crítica del programa de Gotha,* Marx daba prioridad al principio de distribución según la necesidad sobre el principio de distribución según el trabajo, imperante en el socialismo (primer estadio de la sociedad comunista), así como sobre las normas del capitalismo. Con ello, Marx asumió en la práctica un criterio objetivo y ahistórico de justicia, en función del cual (o en función, más exactamente, de su aproximación al mismo) podrían ser juzgados los modos de producción y las sociedades que éstos llevan aparejadas.

d) Las aparentes proclamaciones de relativismo moral formuladas por Marx son, en realidad, constataciones del hecho de que ciertas condiciones materiales son necesarias en el fondo para que se materialicen ciertos principios de justicia y equidad, entre otros valores importantes. Unas instituciones sociales justas y equitativas presuponen ciertas circunstancias materiales de fondo, e ignorar esto es dar muestras de falta de realismo y de una insuficiente comprensión de esa lógica subyacente.

e) Interesarse por las cuestiones distributivas no significa ser reformista en el sentido peyorativo de la expresión, siempre que tengamos una concepción de justicia amplia y adecuada, que abarque la distribución de derechos básicos de toda clase y, con ello, incluya los derechos de propiedad y otros asuntos fundamentales. Todo esto sin duda imprime a la doctrina de Marx un carácter revolucionario, lejos de inhibirlo.

f) Además, aunque Marx no creía que la crítica moral fundada en la justicia y en otras concepciones fuera suficiente, ésta encontró un hueco en sus ideas y acompañó a su análisis de las fuerzas históricas de cambio.

g) Clasificar las concepciones de lo correcto y de lo justo como meramente jurídicas es un ejercicio demasiado restrictivo, en líneas generales. Ambos conceptos pueden ser considerados independientemente de las instituciones coercitivas estatales y sus sistemas de derecho, y en realidad, así se consideran cuando se los utiliza para juzgar la estructura básica de la sociedad y sus disposiciones fundamentales.

h) En realidad, el principio «de cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades», es de ese tipo. Apunta, de hecho, a un derecho igualitario de realización personal para todos los individuos, aun cuando Marx imaginase que sólo se produciría cuando desapareciera el Estado y sus instituciones legales coercitivas.

i) Por último, el principio propuesto por Marx para una sociedad plenamente comunista evidencia lo completamente arbitraria que resulta la presunta distinción entre tipos de valores y principios —los valores y los principios de lo éticamente correcto y de la justicia (por un lado) frente a los valores y los principios de la libertad y la realización personal (por el otro)—, pues dicho principio garantiza, si preferimos decirlo así, un derecho básico de realización personal igual para todos. Y podemos hablar sin duda también de una distribución justa de libertades básicas como podemos hablar de la distribución de cualquier otra cosa. Tal vez Marx supone también la existencia de otros derechos básicos e iguales para todos, como veremos.

2. Hasta aquí, los puntos más generales de esta perspectiva brevemente explicados. Ahora, como hice con la anterior, voy a entrar en algunos detalles. A diferencia de los de la primera perspectiva, estos autores sostienen que cuando examinamos, por ejemplo, cómo ve Marx la relación entre capitalistas y trabajadores tal como ésta es realmente, por debajo de la superficie de las apariencias externas, se hace evidente que él cree que no existe intercambio alguno, sino una mera ficción que, en realidad, supone un trabajo forzado.[8]

8. En el *Capital*, vol. I, cap. 24: «The Conversion of Surplus-Value into Capital», Nueva York, International Publishers, 1967, págs. 583 y sigs. (trad. cast.: *El capital*, 3 tomos, 8 vols., México, Siglo XXI, 1975-1981. Libro primero, cap. 22: «Transformación del plusvalor en capital» [I: 713 y sigs.]).

El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se falsea a tal punto que los intercambios ahora sólo se efectúan en apariencia, puesto que, en primer término, la misma parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo es sólo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar su productor, el obrero, no sólo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo excedente. La relación de intercambio entre el capitalista y el obrero, pues, se convierte en nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación, en una mera forma que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo. La compra y venta constante de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido consiste en que el capitalista cambia sin cesar una parte del trabajo ajeno ya objetivado, del que se apropia constantemente sin equivalente, por una cantidad cada vez mayor de trabajo vivo ajeno.[9]

Marx dice también que este proceso continúa con arreglo a las leyes de la propiedad y los intercambios en la sociedad capitalista, y supone no una infracción, sino una aplicación de esas leyes. Bajo dichas leyes, el capitalista acaba teniendo derecho a apropiarse del trabajo no remunerado de otras personas (o de su producto). Marx dice (en la pág. 584, al final de ese mismo parágrafo): «La escisión entre propiedad y trabajo se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la identidad de ambos» [I: 721-722]. También comenta en una nota al pie que el principio original, según el cual el trabajador podía apropiarse del producto de su propio trabajo, experimenta así un «trastocamiento dialéctico». Y esa inversión se ha producido bajo la superficie de las apariencias externas de las instituciones capitalistas.

3. No da la sensación, pues, de que Marx esté describiendo un sistema de instituciones básicas que él pueda aprobar y aceptar como justo. La pregunta, entonces, es si Marx dice cosas de las que normalmente se puede deducir que, en el fondo, él considera injusto el sistema capitalista. Quienes adoptan el punto de vista que estamos analizando ahora sostienen que sí las dice, por ejemplo, cuando habla de la apropiación de la plusvalía por parte del capitalista empleando términos como expolio o robo. Decir eso, prosiguen esos autores, implica que el capitalista no tiene ningún derecho a apropiarse de la plusvalía, y que el hecho de que lo haga es, por lo tanto, incorrecto o injusto. Podríamos decir, incluso, que la injusticia no reside tanto en el capitalista como en el propio sistema.

9. Ibídem, pág. 583 [I: 721].

Así pues, tras referirse en un pasaje al producto excedentario (o plusproducto) como el «tributo arrancado anualmente por la clase capitalista a la clase obrera», Marx dice: «Cuando aquélla, con una parte del tributo, le compra fuerza de trabajo adicional a ésta, aunque pague por la misma el precio total de tal manera que se intercambie equivalente por equivalente, el suyo sigue siendo el viejo procedimiento del conquistador, que compra mercancías a los vencidos con el dinero de ellos, con el dinero que les ha robado».[10]

No se trata de un pasaje aislado. Hay muchos más, como cuando Marx dice que el plusproducto anual le es «sustraído al obrero inglés sin darle un equivalente» [I: 758], o cuando comenta que «todo progreso en la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo» [I: 612], o cuando describe la futura abolición de la propiedad capitalista como el proceso de «la expropiación de unos pocos usurpadores» [I: 954].[11] y así en un sinfín de pasajes más.

En otros lugares de *El capital,* Marx dice que tal vez se tenga la impresión de que el trabajador suscribe el contrato laboral voluntariamente, y que el ámbito de la circulación parezca «un verdadero Edén de los derechos humanos innatos [donde sólo imperan] la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham» *(Capital,* vol. I, International Publishers, pág. 175; Tucker, pág. 343 [I: 214]). Pero la realidad vuelve a desmentir esa imagen: el trabajador libre suscribe un acuerdo «voluntario», es decir, se ve «socialmente obligado, a vender todo el tiempo de su vida activa, su capacidad misma de trabajo» (Tucker, pág. 376 [I: 327]). Dice Marx, también: «El capital [...] extrae de los productores directos u obreros determinada cantidad de plustrabajo, plustrabajo que aquí recibe sin equivalente y que, según su esencia, siempre sigue siendo trabajo forzado, por mucho que aparezca como resultado de un libre convenio contractual» *(Capital,* vol. III, Tucker, pág. 440 [III: 1043]).

Ahora bien, desde la perspectiva que estamos examinando, como Marx no creía que los capitalistas robaran al trabajador con arreglo a la concepción capitalista de la justicia, debió de querer decir que lo hacían en algún otro sentido. Además, dado que Marx condenaba la esclavitud y el feudalismo en términos muy similares, ese otro sentido debía

10. Geras, *Literatura of Revolution,* pág. 17, citando del *Capital,* vol. I (edición de Penguin), pág. 728 [I: 714, nota b]. Hay otros muchos pasajes de ese estilo en el *Capital,* vol. I: por ejemplo, en las págs. 638, 728, 743, 761, 874, 875, 885, 889, 895 y 930. Y en el vol. II: pág. 31. Y en los *Grundrisse:* pág. 705.

11. Geras, *Literature of Revolution,* pág. 17.

de corresponderse presumiblemente con una concepción de la justicia que sea válida de manera genérica. Es decir, que debe ser una concepción aplicable a la estructura básica de la mayoría de las sociedades (si no de todas) y que, en ese sentido, no es relativista.

Así pues, quienes (como G. A. Cohen, por ejemplo) argumentan que Marx sí condenó el capitalismo por injusto entienden que: como Marx no creía que los capitalistas *robaran* desde el punto de vista de la concepción de justicia adecuada al capitalismo, debió de querer decir que roban desde el punto de vista de alguna otra concepción (no capitalista) de justicia: pues robar o sustraer es tomar lo que por derecho corresponde a otra persona, y, por eso mismo, quien así obra actúa injustamente. Todo sistema económico del que se afirme que se basa en el robo debe de ser entendido como injusto (desde el punto de vista de Cohen).

§4. RELACIÓN CON LA TEORÍA DE LA DISTRIBUCIÓN EN FUNCIÓN DE LA PRODUCTIVIDAD MARGINAL

1. Yo creo que este último punto de vista (el de Geras, Cohen y otros) es correcto. Trataré de sugerir una forma particular del mismo. Un modo de empezar (y de ilustrar el objetivo de la teoría del valor-trabajo de Marx) es conjeturar cuál habría sido la réplica de Marx a la teoría de la distribución en función de la productividad marginal. Bien es cierto que, aunque esta teoría ya estaba siendo desarrollada en el momento de la muerte del filósofo alemán (1883), él no la pudo conocer; pero lo que habría pensado de ella queda evidenciado por muchas de las cosas que dijo en vida.

Esta teoría ha sido a veces empleada para argumentar que, en condiciones de libre competencia, la distribución de riqueza y renta resultante en el capitalismo es justa. Semejante argumento, que hoy rara vez se oye,[12] no era infrecuente a finales del siglo xtx, poco después de que los economistas neoclásicos hubieran desarrollado la teoría de la productividad marginal. Fueron ellos los que introdujeron las ideas de la utilidad y la productividad marginales en la teoría del precio. La idea, a muy grandes trazos, es que cada factor de producción —trabajo, tie-

12. Esta parte de la lección fue escrita a comienzos de la década de 1980, cuando los supuestos en los que se basaban los debates políticos y académicos sobre la justicia distributiva eran muy diferentes de los actuales. *(N. del e.)*

rra y capital— aporta su parte a la producción del producto total de la sociedad. Si seguimos el precepto «a cada persona según su aportación», es justo que quienes contribuyen su tierra y su capital participen del producto junto a los propietarios del trabajo. Adam Smith dijo: «La renta del terrateniente [...] puede ser considerada como el producto de las fuerzas de la naturaleza cuyo uso cede el terrateniente al granjero. [...] Después de deducir o compensar todo lo que puede considerarse el trabajo de las personas, lo que queda [la renta] es la labor de la naturaleza».[13] A esto replica Marx que, como la Madre Naturaleza no está aquí para recoger la cuota que le corresponde, es el terrateniente quien la reclama para sí en su lugar.

2. Marx dice lo siguiente (*Capital,* vol. III, International Publishers, pág. 824): «Aquellos medios de producción, en sí y para sí, son capital por naturaleza; capital es nada más que un mero «nombre económico» de aquellos medios de producción, y así la tierra, en sí y para sí, por naturaleza, es la tierra monopolizada por cierto número de terratenientes. Así como en el capital y en el capitalista quien de hecho no es otra cosa que el capital personificado los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor, también en el terrateniente se personifica la tierra, que asimismo se levanta sobre sus patas traseras y, como poder autónomo, reclama su porción del producto generado con su ayuda; de manera que no es el suelo el que recibe la parte que le corresponde del producto, para reponer y acrecentar su productividad, sino que en vez de él es el terrateniente quien recibe una porción de ese producto para mercar con ella y derrocharla» [III: 1049].

Estas últimas palabras («mercar con ella y derrocharla») son, por supuesto, una distracción e impiden ver con más claridad (como suele ocurrir con las expresiones de desprecio que emplea Marx) el argumento principal del autor, que no es que el terrateniente pueda ser un derrochador o que sea alguien dado a la vida ociosa *y* llena de lujo, pues muchos propietarios de tierras son concienzudos y cuidan de sus haciendas. (Recordemos, si no, a Levin en la *Anna Karenina* de Tolstoi.) Lo que Marx viene a decirnos, más bien, es que el terrateniente recibe una renta solamente por ser propietario: es decir, que percibe un alquiler por su tierra que mide la contribución marginal de esa tierra. Una unidad de terreno recibe un precio acorde con el valor que tiene para

13. Adam Smith, *Wealth of Nations,* Nueva York, Random House, 1937, libro II, cap. 5, págs. 344 y sigs. (trad. cast.: *La riqueza de las naciones,* Madrid, Alianza, 1994, pág. 465).

un productor de cereal, por ejemplo. Marx no se refiere a lo que recibe un terrateniente a cambio de administrar su hacienda: lo que capitalistas y propietarios rurales perciben como salario por su gestión no está contado dentro de la plusvalía extraída.

Lo que sí cuenta como plusvalía extraída es lo que el capitalista o el terrateniente recibe más allá de todo salario de gestión, es decir, lo que reciben simplemente por ser dueños de unos factores de producción escasos que tienen una elevada demanda en el mercado. A juicio de Marx, es el sistema social del capitalismo el que concede a ciertas clases la estratégica posición de la propiedad de los medios de producción, lo que les permite exigir ingresos en forma de ganancia, interés y renta de arrendamiento.

Fijémonos en que cuando Marx dice que «en el terrateniente se personifica la tierra», esta forma un tanto desconcertante de expresarse hace referencia, en realidad, a que es el terrateniente, en cuanto agente económico propietario de la tierra, quien se apresta en el mercado a percibir el pago por el uso de esa tierra. El sistema de mercados y las diversas categorías de agentes presentes en esos mercados a lo largo del tiempo hacen que las múltiples formas de pagos —ganancias, intereses, alquileres, además de salarios— parezcan perfectamente naturales y que creamos también que han existido «desde tiempos inmemoriales».

3. Examinemos ahora el largo parágrafo (el tercero, contando desde el final) del capítulo 48 («La fórmula trinitaria») del Libro tercero de *El capital* (en la versión inglesa de International Publishers, pág. 830):

> En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza [...]. Por otro lado, en cambio, es asimismo natural que los agentes reales de la producción se sientan por entero a sus anchas en estas formas enajenadas e irracionales de [...] apariencia en que se mueven y con las cuales tienen que vérselas todos los días. [...] Esa fórmula [trinitaria] corresponde al mismo tiempo al interés de las clases dominantes, puesto que proclama la necesidad natural y la legitimación eterna de las fuentes de sus entradas, elevándolas a la calidad de dogma [III: 1056].

En un parágrafo anterior, Marx se refiere a la fórmula trinitaria diciendo que presenta «una incongruencia uniforme y simétrica» (vol. III, International Publishers, pág. 824 [III: 1049]). Yo creo que lo que quiere decir con eso es que la fórmula trinitaria presenta el capital, la tierra y el trabajo como si fueran socios a partes iguales en el proceso de producción, y como socios a partes iguales, cada uno merece recibir su cuota correspondiente del producto según su contribución. La fórmula presenta esos tres factores de producción como si estuvieran a la par: los presenta de una forma uniforme y simétrica. La fórmula es incongruente porque, como ya hemos dicho, de acuerdo con la teoría marxiana del valor-trabajo, se entiende que el trabajo es un factor de producción muy especial: desde el punto de vista social, el resultado total del proceso productivo ha de ser atribuido al trabajo pasado y presente. Bajo la superficie de las apariencias externas de las instituciones capitalistas se ocultan la extracción de una plusvalía y la conversión de ésta en ganancias, intereses y rentas de arrendamiento."

Es importante tener en cuenta que Marx no dice que, en pleno apogeo del capitalismo, cuando éste está cumpliendo su papel histórico, la creencia general en la justicia de la ganancia, el interés y la renta sea la consecuencia de un engaño (es decir, una creencia que surge como resultado de una astuta manipulación de las creencias públicas por parte de ciertas personas que actúan entre bastidores porque tienen mucho que ganar de las ideas falsas de otros). Lo que apunta Marx, más bien, es que la extendida creencia en el carácter justo de la ganancia, el interés y la renta es perfectamente natural —una apariencia o ilusión (no un engaño o delusión)— dada la situación de los agentes económicos en el sistema de las instituciones capitalistas como sistema de inde-

14. Marx dice en el *Capital*, vol. III, cap. 48, parte III, pág. 825 (Nueva York, International Publishers, 1967), y también en *Selected Writings*, David McLellan (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1977: 4...] la parte respectiva que corresponde a la tierra como campo originario de ocupación del trabajo, como reino de las fuerzas naturales, como arsenal preexistente de todos los objetos de trabajo, y la otra parte respectiva que corresponde a los medios de producción producidos (instrumentos, materias primas, etc.) en el proceso de producción en general, deben parecer expresarse entonces en las partes respectivas que les corresponden como capital y propiedad de la tierra, vale decir que les tocan a sus representantes sociales en forma de ganancia (interés) y renta, tal cual le toca al obrero, en el salario, la parte que representa su trabajo en el proceso de producción. Renta, ganancia, salario, parecen brotar así del papel que desempeñan la tierra, los medios de producción producidos y el trabajo en el proceso laboral simple, incluso en la medida en que consideremos que este proceso de trabajo ocurre meramente entre el hombre y la naturaleza, al margen de toda determinación histórica» (McLellan, *Selected Writings*, pág. 501 [*El capital, III:* 1050-1051]).

pendencia personal. Esta creencia forma parte de una concepción capitalista de la justicia adaptada a lo que requiere el modo capitalista de producción. Es la creencia por la que se caracteriza la (falsa) conciencia ideológica de la sociedad capitalista y la comparten trabajadores y capitalistas por igual. Es una ilusión que *El capital* de Marx aspira a disipar, pues el capitalismo ya ha cumplido el papel histórico que le tocaba ejercer.

§5. EL PAPEL ASIGNATIVO Y DISTRIBUTIVO DE LOS PRECIOS

1. A fin de aclarar un poco más las tesis de Marx y de sacar a relucir la que podría ser su concepción implícita de la justicia, vamos a distinguir entre la función «asignativa» y la función distributiva que tienen los precios:[5] La función asignativa está vinculada a la utilidad de los precios para alcanzar la eficiencia económica, es decir, para canalizar el empleo de recursos y factores de producción escasos hacia aquellos usos que generan el mayor beneficio social. La función distributiva de los precios estriba en que éstos determinan también los ingresos que percibirán los individuos a cambio de lo que contribuyan a la producción.

Pues, bien, es perfectamente coherente que un régimen socialista establezca un tipo de interés, por ejemplo, implantando un mercado monetario en el que las empresas autogestionadas por los trabajadores pueden tomar prestados fondos para ampliar su capital. Ese tipo de interés asignará ingresos entre los diversos proyectos de inversión y proporcionará una base para contabilizar el cobro de rentas por el uso del capital y de recursos naturales escasos, como tierras y minerales. De hecho, así debe hacerse para que estos medios de producción se empleen del mejor modo posible desde un punto de vista social. Y es que, aunque estos recursos cayeran del cielo sin esfuerzo humano alguno, no dejarían de ser productivos, como Marx bien reconoce y se preocupa de aseverar. Cuando se combinan con otros factores de producción, dan como resultado un producto mayor.

Ahora bien, de todo esto no se deduce que deban ser personas privadas las que, como propietarias de esos recursos, perciban como renta personal los equivalentes monetarios de dichas evaluaciones. Los precios contables en un régimen socialista son, más bien, indicadores económicos que son luego utilizados para programar un calendario efi-

15. Véase Rawls, *A Theory of Justice*, §42.

ciente de actividades económicas. Salvo en el caso del trabajo de cualquier tipo (mental y físico), los precios del socialismo no corresponden a una renta pagada a personas privadas, sino que los precios imputados a los recursos naturales y los activos colectivos no cumplen ningún papel distributivo. En el capitalismo, sin embargo, esos precios sí cumplen esa función distributiva, y es esta función la que caracteriza lo que yo he denominado la propiedad pura. Esta distinción entre ambos papeles o funciones muestra la importancia de distinguir entre el uso del mercado para organizar eficientemente las actividades económicas y un sistema de propiedad privada en el que el valor de los recursos se convierte en la renta personal de los dueños de éstos. Este último uso ilustra lo que se quiere decir cuando se acusa a la propiedad privada de ser una de las bases de la explotación.

2. Tal vez podamos expresar el sentido de la teoría del valor-trabajo de Marx del modo siguiente. Consideremos lo que dicen quienes critican esa teoría cuando aducen que, del mismo modo que el autor alemán atribuye el producto total al trabajo, podríamos, si quisiéramos, atribuirlo al capital o a la tierra, y concluir que la tierra o el capital están siendo explotados.[16] En ese caso, la tierra o el capital (cualquiera que escojamos) produciría más de lo estrictamente necesario para su reproducción y, por lo tanto, generaría una plusvalía. De hecho, si como factores de producción, el capital, la tierra y el trabajo han de ser considerados perfectamente simétricos, bien podríamos atribuir una plusvalía a cada uno. Pero Marx consideraría esto un truco formal: como ya he dicho, su argumento central es que el capital y la tierra, por un lado, y el trabajo, por el otro, no pueden ser considerados simétricamente.

Él cree, más bien, que el trabajo humano es el único factor de producción relevante desde un punto de vista social a la hora de evaluar la justicia de las instituciones económicas. Siendo así, las ganancias, los intereses y las rentas puras, en cuanto rendimientos de la propiedad pura, han de ser atribuidos al trabajo. Esos rendimientos son considerados un pago extraído del producto del plustrabajo, y son iguales al valor total producido por el trabajo menos la cantidad de ese valor consumida por el propio trabajo.

16. Véase el teorema general de la explotación de la mercancía, demostrado por John Roemer en su *Value, Exploitation, and Class*, Nueva York, Horwood, 1986, en el apartado 3.2 (trad. cast.: *Valor, explotación y clase*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

Así pues, entiendo que Marx viene a decir que, si tratamos de ver con cierta perspectiva los diversos modos de producción que han existido a lo largo de la historia y que existirán, debemos admitir que el capital y la tierra son productivos. Pero si los miembros de la sociedad consideran conjuntamente desde su propio punto de vista todos estos modos de producción, el único recurso social que hallarán relevante es su propio trabajo combinado como productores. Lo que les interesará es cómo organizar las instituciones sociales y económicas para que ellos mismos puedan cooperar sobre unos términos equitativos y puedan usar su trabajo combinado junto con las fuerzas de la naturaleza en formas y modos que corresponde a la sociedad en su conjunto decidir. Creo que ésa es la idea que subyace a la visión que tiene Marx de una futura sociedad de trabajadores libremente asociados. Véase *El capital,* Libro primero, capítulo I, §4 (pág. 327 en la edición de Tucker [edición castellana, I: 97]): «La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva».

3. Creo que Marx da por sentada la idea de que el trabajo combinado de las personas es el único recurso social relevante. Para él, este punto de vista básico es evidente y, por eso, para él, la idea básica de la teoría del valor-trabajo es igualmente obvia. Una teoría del valor-capital o del valor-tierra que diga que el factor capital o el factor tierra están explotados es una mera frivolidad. Una sociedad posee y controla ciertos recursos naturales productivos, pero desde el punto de vista de los miembros de la sociedad en sus relaciones sociales, el recurso relevante del que disponen como seres humanos es simplemente su trabajo y el modo idóneo de usar éste con arreglo a un plan establecido abierta y democráticamente. Esto es algo de lo que hablaremos en la próxima lección.

Marx supone, pues, que todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho —fundado sobre la justicia— a un acceso pleno a los medios de producción y los recursos naturales de la sociedad y al uso de los mismos. La pregunta básica es cómo usar éstos de manera eficaz, cómo compartir el trabajo y cómo producir los bienes y mercancías, y todo lo demás. Por consiguiente, para Marx, la renta económica pura que se obtiene de la posesión de propiedad es injusta porque priva a

muchos, en la práctica, de unos derechos justos de acceso y uso, y todo sistema que instituya esa clase de renta es un sistema de dominación y explotación. Y por eso describe la apropiación del producto del plustrabajo por parte de los capitalistas con términos como robo, sustracción, trabajo forzado y hurto.

4. Hemos visto que Marx no niega en *El capital* que el capitalismo como modo económico y social de producción cumpla un papel histórico fundamental. El enorme logro del capitalismo es el de haber generado y acumulado los medios de producción, y haber hecho posible así la sociedad comunista del futuro. Ése es también el papel histórico del capitalismo en cuanto sistema de dominación y explotación. Uno de los objetivos de *El capital* es explicar esa función histórica y describir el proceso (igualmente histórico) por el que aquélla se ha materializado.

Pero, en tiempos de Marx, el capitalismo ya ha cumplido su papel histórico, por lo que otro de los propósitos de *El capital* es acelerar su desaparición. Marx cree que, en cuanto comprendamos cómo funciona el capitalismo, reconoceremos en él un sistema de explotación: un sistema en el que se hace trabajar el factor trabajo durante un cierto período de tiempo a cambio de nada (trabajo no remunerado). Veremos que se trata de un sistema basado en un robo oculto. Da por descontado que todos aceptamos implícitamente como fundamental la idea de que el trabajo es el único recurso socialmente relevante, puesto que todos juntos `(como sociedad) nos enfrentamos a la naturaleza. Asume también que todos nosotros debemos compartir equitativamente el trabajo de la sociedad y tener igual acceso a (y hacer un igual uso de) los medios de producción y los recursos naturales. Por eso niega legitimidad a la función distributiva de la propiedad privada de los medios de producción por considerarla incongruente con la justicia básica.

Concluyo recordándoles que no he comentado nada sobre si las diversas ideas de Marx acerca de la justicia y la injusticia del capitalismo forman un conjunto realmente coherente. ¿Podemos decir que la base sobre la que él parece afirmar que el capitalismo no es injusto es congruente con su descripción del mismo como sistema de trabajo forzado y hurto oculto? ¿Es coherente con su idea de que el trabajo humano es el único factor de producción relevante desde un punto de vista social, y que todos los miembros de la sociedad tienen el mismo derecho a tener acceso a (y a poder usar) los medios de producción y los recursos naturales de la sociedad? Yo pienso que las diversas ideas de Marx sobre la justicia pueden entenderse como si fueran realmente congruentes entre sí y con esto empiezo la siguiente lección.

MARX III

SU IDEAL: UNA SOCIEDAD DE PRODUCTORES LIBREMENTE ASOCIADOS

§1. ¿SON COHERENTES LAS IDEAS DE MARX SOBRE LA JUSTICIA?

1. En la lección anterior examiné tres cosas:

a) Pasajes en los que podría parecer que Marx afirma que el capitalismo es justo (o que, cuando menos, no es injusto).

b) Pasajes en los que Marx dice cosas que dan a entender que el capitalismo es injusto (por ejemplo, cuando califica la apropiación de la plusvalía con expresiones tales como «trabajo forzado», «sustracción» o «hurto oculto»).

c) Lo que Marx habría dicho (si la hubiera conocido) sobre la teoría de la distribución en función de la productividad marginal, que justifica la distribución resultante en el capitalismo. Tras esto, sugerí que Marx creía que:

i) el trabajo humano total de la sociedad es el único factor de producción relevante desde un punto de vista social, es decir, desde nuestro punto de vista: el de todos los miembros de la sociedad como productores libremente asociados, y que

ii) todos los miembros de la sociedad (todos los productores libremente asociados) tienen igual derecho a tener acceso a los medios de producción y los recursos naturales de esa sociedad, y a hacer uso de ellos.

2. Aunque las diversas afirmaciones de Marx a propósito de la justicia pueden parecer contradictorias, yo creo que es posible verlas como congruentes entre sí si pensamos lo siguiente:

a) Sobre los pasajes en los que Marx parece decir que el capitalismo es justo (conforme a la concepción de justicia adecuada a este sistema en su período histórico correspondiente), digamos que lo que él hace es describir la conciencia ideológica de las sociedades capitalistas y la concepción jurídica de la justicia expresada por el sistema legal de un orden social capitalista. Cuando Marx dice de una determinada concepción jurídica de la justicia que es adecuada al capitalismo y está apropiadamente adaptada a sus exigencias operativas, su intención no es dar su apoyo a esa concepción de la justicia, sino comentar cuál es la concepción jurídica de la justicia adecuada al capitalismo y cómo funciona esa concepción y cuál es su papel social, así como de qué forma influye en las ideas sobre la justicia que tienen capitalistas y obreros por igual.

b) Si hemos interpretado correctamente cómo entendía Marx la concepción jurídica de la justicia, entonces sus ideas de justicia son coherentes. Digamos simplemente que cuando describe la apropiación capitalista del plustrabajo con términos como «trabajo forzado», «sustracción» y «hurto oculto», no hace más que expresar sus propias convicciones. Da a entender así que la apropiación capitalista es injusta, pero no lo dice expresamente con esas mismas palabras y es posible incluso que no sea consciente de todo lo que implican sus afirmaciones.

c) Sobre la conclusión marxiana de que el trabajo humano es el único factor de producción relevante desde un punto de vista social, y sobre la afirmación adicional de que todos tenemos igual derecho de acceso a los medios de producción y los recursos naturales de la sociedad, y de uso de éstos, digamos lo siguiente:

i) Ésta es la concepción de justicia que subyace a los pasajes en los que Marx califica la apropiación capitalista de robo, sustracción, etc., ya que la propiedad privada de los medios de producción vulnera ese derecho igualitario.

ii) Además, esa concepción de la justicia no es relativa en función de las condiciones históricas como lo son las diferentes concepciones jurídicas de la justicia que resultaban adecuadas a la esclavitud en el mundo antiguo o al feudalismo en el medieval, o que son adecuadas al capitalismo en el mundo moderno. Estas últimas concepciones son relativas cada una de ellas a las condiciones históricas y sólo resultan adecuadas en su período histórico particular. Marx condena en los mismos términos todos estos modos de producción y las concepciones jurídicas de la justicia asociadas a ellos. Su idea de que el trabajo humano es el único factor de producción relevante es siempre válida y vigente, y por ello rechaza todas las formas sociales de

la prehistoria' por considerarlas injustas en el fondo a la luz de este criterio.

iii) Que una sociedad de productores libremente asociados no pueda hacerse realidad sean cuales sean las condiciones históricas, y tenga que aguardar su turno hasta que el capitalismo acumule los medios de producción y genere los conocimientos tecnológicos correspondientes, no significa que el ideal de dicha sociedad sea relativista. Quiere decir, simplemente, que la propia concepción política de la justicia de Marx y sus ideales relacionados sólo pueden realizarse plenamente bajo ciertas condiciones; pero eso es también así para todas las concepciones e ideales.

v) Por el contrario, las concepciones jurídicas de justicia adecuadas a la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo jamás son válidas, y cumplen un fin meramente instrumental durante un determinado período de tiempo. Las sociedades a cuyos modos de producción se adecuan dichas concepciones tienen, como mucho, cierta excusa o atenuante, pero sólo por el hecho de que constituyen estadios necesarios en el tránsito hacia una sociedad de productores libremente asociados al final de la prehistoria.

§2. POR QUÉ NO HACE MARX UN ANÁLISIS EXPLÍCITO DE LAS IDEAS DE JUSTICIA

1. No deja de resultar desconcertante que, si las ideas de Marx sobre la justicia son coherentes, él no las comentara lo suficiente, al menos, para disipar las ambigüedades acerca de cuál era su verdadero parecer. Parece claro, como ya he dicho, que él no llegó nunca a reflexionar sistemáticamente sobre la justicia y que consideró otro sinfín de temas como mucho más urgentes. Pero también parece haber habido otras razones que le movieron a no centrarse en esa cuestión. A continuación, menciono algunas.

a) Una razón es su oposición a los socialistas utópicos, una oposición relacionada con las propias palabras de Marx en la «tesis XI» de las *Tesis sobre Feuerbach:* «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo»* (Tucker, pág. 145 *[Obras escogidas,* tomo I, pág. 10]; el énfasis está en el original de Marx). También podemos relacionarla con el es-

1. Marx califica el proceso histórico que conduce al capitalismo (cuando el productor se escinde finalmente de los medios de producción) de «prehistoria del capital», *(Capital,* vol. I, Tucker, págs. 714 y sigs. *[El capital,* Libro primero, cap. 24, I: págs. 891 y sigs.]), y engloba todos los procesos que desembocan en su deseado estadio final de una sociedad de productores libremente asociados bajo el término «prehistoria».

fuerzo de Marx en *El capital* por desvelar las «leyes del movimiento» del capitalismo y por averiguar cómo funcionaba en realidad, a fin de que, cuando las condiciones históricas hubieran madurado lo suficiente, supiéramos cómo actuar de un modo realista e informado.

b) Un segundo motivo para que él no comentara más a fondo sus ideas sobre la justicia es que Marx se opone al reformismo y a la tendencia a centrarse en temas de justicia distributiva, es decir, en cuestiones relacionadas con la distribución de la renta y la riqueza (y el aumento de los salarios) concebidas en un sentido restringido. Obviamente, no se oponía a los incrementos salariales en sí: de hecho, insta a los obreros a continuar su lucha contra los capitalistas para lograr que les suban los sueldos. Pero él creía que debían hacerlo como parte de sus esfuerzos, dirigidos a fomentar la reconstrucción económica de la sociedad. En una conferencia impartida en Londres en 1865 ante el Consejo General de la Primera Internacional, dice: «En vez del lema *conservador* de: "*¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!*", deberá inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria: "¡Abolición del sistema de trabajo asalariado!"*».[2]

c) Marx cree que los socialistas utópicos representan los intentos iniciales de la clase obrera encaminados a materializar sus objetivos. La situación aún subdesarrollada de dicha clase y de las circunstancias económicas necesarias para su emancipación hizo imposible que los socialistas utópicos elaboraran una concepción teórica realista de las condiciones requeridas para la consecución de esos objetivos. Esos autores suponen que existe una nueva ciencia social basada en una concepción del futuro que les permitirá crear las condiciones necesarias para la emancipación mediante una intervención personal «desde arriba» o mediante la persuasión moral. Los socialistas utópicos (a diferencia de Marx) no conciben a la clase obrera como motor de su propia emancipación. La ven simplemente como la clase que más sufre. Tampoco entienden que sea políticamente activa (como Marx considera que es) ni que esté movida por las necesidades imperativas de su situación social y de clase.

d) Otro argumento adicional es éste: la fase inicial representada por los socialistas utópicos está marcada por una anarquía de ideas y por múltiples y diversas concepciones de una sociedad futura ideal. Tal estado de anarquía es perfectamente natural en vista de la naturaleza

2. Marx, *Value, Price and Profit,* Nueva York, International Publishers, 1935, cap. XIV, pág. 61 [quinto parágrafo desde el final] (trad. cast.: «Salario, precio y ganancia», en *Obras escogidas,* 3 tomos, Moscú, Progreso, 1973-1976, II: pág. 76).

tan personal y ahistórica de todas esas doctrinas. Equivalen, a fin de cuentas, a bocetos de un futuro soñado, pero no constituyen el producto de un análisis teórico realista de las condiciones políticas y económicas existentes. Estos bocetos, según Marx, fueron elaborados desde la ignorancia de lo que él llama las «leyes del movimiento del capitalismo», en virtud de las cuales, llegado el momento, se darán las condiciones necesarias para la completa abolición de las clases. Desde el punto de vista de Marx, el anarquismo imperante entre los socialistas utópicos en cuanto a concepciones del futuro sólo puede superarse mediante una interpretación teórica precisa de las circunstancias presentes y de lo que es realmente posible: esa interpretación (ese conocimiento) aclarará lo que hay que hacer.[3]

e) Otra objeción que Marx planteaba a los socialistas utópicos era que, a juicio del alemán, éstos estaban apegados a sus propias concepciones personales del futuro y, como creían que podían imponer dichas concepciones desde arriba (o por medio de la persuasión moral) al resto de la sociedad, consideraban innecesarias la lucha de clases y la acción revolucionaria. Buscaban apelar a la «humanidad» como algo más profundo y básico que la clase. Por ese motivo, Marx pensaba que no habían sabido comprender la base clasista del capitalismo ni la profundidad de la transformación necesaria para superarla. Desde el punto de vista de Marx, los socialistas utópicos son reaccionarios, en tanto en cuanto sus doctrinas los llevan a oponerse al único camino realista hacia la emancipación: el de la lucha revolucionaria y la organización de la clase obrera como fuerza política.

Marx creía, pues, que los socialistas utópicos obraban en contra del procedimiento correcto, que consistía, según él mismo escribió en uno de sus primeros artículos, en desarrollar «nuevos principios para el mundo a partir de los propios principios de éste. No le decimos al mundo: «Deja de luchar, que no sirve de nada. Queremos entonar para ti la verdadera consigna de lucha» [sino que] nos limitamos a mostrarle por qué está luchando de verdad. Y la conciencia es algo que tendrá que asimilar, aunque no quiera».[4] Así pues, el objetivo (explícito) de Marx es mostrar al mundo —o, lo que es lo mismo para él, a la clase obrera como

3. Véase Marx, *Selected Writings*, David McLellan (comp.), Oxford, Oxford University Press, 2ª ed., 2000, pág. 149 (de «Holy Family») (trad. cast.: K. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra. Otros escritos de 1845-1846*, Barcelona, Crítica, 1978).

4. Tucker, *Marx-Engels Reader*, 2ª ed., págs. 14 y sigs., «Letter to Arnold Ruge», *Deutsch-Franzósicher Jahrbucher*, 1844; véase también Marx, *Selected Writings*, McLellan

fuerza política en ciernes y cada vez más activa— por qué está luchando, y no por qué *debería* estar luchando. Marx pretende hacerlo explicando a la clase trabajadora el significado de las propias experiencias y acciones de ésta en la situación histórica presente. Quiere dilucidar el papel que la clase obrera debe asumir en su propia emancipación. Por lo tanto, uno de los objetivos de *El capital* es el de exponer las leyes del movimiento del capitalismo como sistema social para que la clase obrera entienda su situación y su papel histórico de una forma que tenga una base científica realista, a diferencia de las concepciones personales y morales del futuro propugnadas por un puñado de visionarios doctrinarios.

f) Un último factor a considerar es el siguiente: Marx desconfía de la mera palabrería sobre ideales morales, especialmente, los de justicia, libertad, igualdad y fraternidad. Sospecha de aquellas personas a las que mueven razones ostensiblemente idealistas para apoyar al socialismo. Cree que las críticas al capitalismo que se formulan sobre la base de tales ideales son probablemente ahistóricas y malinterpretan las condiciones sociales y económicas necesarias para mejorar las cosas, incluso desde el punto de vista de esos ideales. Es probable, por ejemplo, que pensemos que la justicia distributiva puede ser mejorada por una vía más o menos independiente de las relaciones de producción. Nos sentimos tentados, entonces, a buscar la mejor teoría de justicia distributiva que nos guíe para ese propósito. Pero la distribución no es independiente de las relaciones de producción, que son, en opinión de Marx, fundamentales.[5]

Marx piensa también que, en general y dejando a un lado un gran número de excepciones individuales, los lazos de los intereses de clase (en una sociedad dividida precisamente en clases) son demasiado fuertes. Si no apostamos realmente por la clase obrera y nos sumamos a su lucha y sufrimos su misma suerte, no somos unos aliados fiables de esa clase. No podemos confiar en que factores como lo correcto o lo justo vayan a llevarnos tan lejos. A juicio de Marx, lo que nos mueve normalmente son nuestras necesidades más imperiosas, y en una sociedad de clases, estas necesidades están condicionadas principalmente por nuestra posición de clase. No reconocerlo es engañarnos a nosotros mismos.

En definitiva, puede que Marx tuviera múltiples motivos para no decir que el capitalismo es injusto con esas mismas palabras. Pero ningu-

---

(comp.), 2ª ed., págs. 44-45 (trad. cast.: «Carta a Arnold Ruge», en *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1970).

5. Sobre esto, véase la sección I de la *Crítica del programa de Gotha*.

na de esas razones es tal que le impidiera albergar ideas de justicia y pensar sinceramente para sus adentros que el capitalismo sí es injusto.

§3. Desaparición de la conciencia ideológica

1. Voy a ocuparme ahora de lo que Marx concibe en su *Crítica al programa de Gotha* como primera fase o estadio del comunismo, y luego trataré de abordar algunas preguntas sobre la segunda fase del comunismo pleno. Utilizo la denominación «sociedad de productores libremente asociados» para referirme a la sociedad ideal de Marx (como él mismo hace a menudo en *El capital*). ¿Cómo podemos describirla en pocas palabras?

Tal vez así: una sociedad de productores libremente asociados tiene dos fases: una etapa socialista y otra de pleno comunismo. Cada una de esas fases responde a las dos características descriptivas siguientes, que examinaré luego con cierto detalle.

En primer lugar, una sociedad de productores libremente asociados es una sociedad en la que ha desaparecido la conciencia ideológica. Sus miembros comprenden su mundo social y no se hacen falsas ilusiones sobre cómo funciona. Además, como la conciencia ideológica ya ha desaparecido, tampoco se engañan a sí mismos acerca de su papel en la sociedad, ni necesitan tales delusiones.

En segundo lugar, una sociedad de productores libremente asociados es una sociedad en la que no hay alienación ni explotación.

Cabría preguntarse si la primera fase, la del socialismo, satisface suficientemente estos requisitos. Dados los limitados objetivos que aquí tenemos planteados, voy a asumir que sí los satisface.

2. Empezaré por el primero de esos requisitos. Para Marx, toda conciencia ideológica es una forma de falsa conciencia. Tener una ideología en el sentido en el que Marx entiende esa expresión no es simplemente tener una filosofía o un esquema de principios y valores políticos, tal como habitualmente entendemos el término «ideología» hoy en día. Por desgracia, éste es un término del que se ha abusado bastante y que ha perdido el sentido original y preciso que Marx le dio en su momento. Para él, una ideología no era falsa sin más, sino que su falsedad cumplía un papel sociológico o psicológico definido en el mantenimiento de la sociedad como sistema social.

Según esa acepción marxiana, hay dos clases de conciencia ideológica: las ilusiones (o apariencias) y las delusiones (o engaños). Las ilu-

siones son reales en la medida en que nuestros poderes de percepción captan de manera plenamente normal la apariencia superficial de las cosas, pero estas apariencias nos confunden y nos engañan. También nos engañan las apariencias de las instituciones y no logramos ver lo que ocurre realmente por debajo de esa superficie. Nuestras creencias son falsas porque nos equivocan unas apariencias que, en realidad, son engañosas. Se trata de casos análogos a los de las ilusiones ópticas.

En el subapartado 4 del capítulo I del Libro primero de *El capital,* Marx analiza a fondo cómo, al centrarnos en los precios relativos de las mercancías y fijarnos especialmente en la relación entre precios y objetos, pasamos por alto la importancia de que las mercancías sean producidas por el trabajo humano y de que los precios expresen en realidad una relación social entre productores. Un ejemplo más claro y simple es lo que Marx dice acerca de cómo el sistema salarial oculta la razón proporcional entre trabajo necesario y plustrabajo, a diferencia de lo que sucedía en el sistema feudal con el trabajo excedentario del siervo, perfectamente visible para todos *(Capital,* vol. I, Tucker, pág. 365). No hay nada en la manera en que se abonan los salarios que alerte a los trabajadores de la cantidad pagada en concepto de trabajo necesario y de la que habría de abonarse en concepto de plustrabajo. Lo más probable es que los trabajadores no sean conscientes de la diferencia en ningún caso.'

Es, en parte, por estas ilusiones por lo que Marx piensa que necesitamos una teoría económica —concretamente, la teoría del valor-trabajo— para penetrar por debajo de la superficie falseadora y engañosa de las apariencias de las instituciones capitalistas. Dice, así, que «toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente» *(Capital,* III, cap. 48, §3, Nueva York, International Publishers, 1967, pág. 817 *[El capital, III:* 1041]).

En la sociedad de productores libremente asociados, la forma de las apariencias y la esencia de las cosas en política y economía sí coinciden directamente. Esto es así porque las actividades económicas de la sociedad son llevadas a cabo con arreglo a un plan económico decidido públicamente conforme a procedimientos democráticos. Volveré sobre esto más adelante.

3. El otro tipo de conciencia ideológica es el de las delusiones. Como ya dijimos, éstas son (o implican) falsas creencias, pero también

6. Véanse los cálculos en Duncan Foley, *Understanding Capital: Marx's Economic Theory,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986, pág. 46.

pueden implicar valores falsos o irracionales. Se trata de valores que no propugnaríamos si fuéramos plenamente conscientes de por qué los tenemos, o si no fuera por ciertas necesidades psicológicas que nos apremian y nos someten a tensiones especiales características de quienes ocupan nuestra posición y nuestro papel sociales.

Como es de sobra conocido, Marx creía que la religión era una forma de conciencia ideológica en este segundo sentido. Pero Marx pensaba que era totalmente inútil criticar la religión como hacían Feuerbach y los jóvenes hegelianos, que sostenían que la alienación religiosa es una especie de obsesión por una forma imaginaria de realización personal en un mundo imaginario. Puede que buena parte de la psicología de la religión de Feuerbach sea correcta, pero explicándosela así a la gente no va a ayudar a que ésta supere su religión.

La razón por la que Marx consideraba vana esa crítica es que las necesidades psicológicas a las que se refiere la explicación de Feuerbach dependen de las condiciones sociales existentes. La religión forma parte del ajuste psicológico que realizan las personas a su posición social y de clase. Hasta que las condiciones sociales cambien y permitan satisfacer las auténticas necesidades humanas en una sociedad de productores libremente asociados, la religión persistirá. En el *Capital*, vol. I (Tucker, 327), Marx dice: «El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales *[durchsichtig vernunftig]*, entre ellos y con la naturaleza» *[El capital, L•* 97].

Esto nos recuerda el sentido de la tesis XI (y última) sobre Feuerbach de Marx, que dice íntegramente lo siguiente: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» *[Obras escogidas,* tomo I, pág. 10]. También evoca aquel comentario de Hegel, que decía: «Quien mira racionalmente el mundo lo ve racional». A esto añade Marx que, en el fondo, no podemos mirar el mundo racionalmente hasta que somos racionales, y no podemos ser racionales hasta que nuestro mundo social sea racional. Por consiguiente, cuando las condiciones lo permitan, debemos cambiar nuestro mundo social para que se vuelva racional.

4. A juicio de Marx, otra forma de delusión radica en las necesidades del sistema social y en las necesidades de los individuos en ese sistema social para que éste funcione apropiadamente. El sistema capitalista comporta un proceso de robo y hurto, pues conlleva una

apropiación ajena del plusproducto de los trabajadores, lo que infringe el derecho igualitario que éstos tienen a acceder a los medios de producción de la sociedad. Pero el modo de producción capitalista tiene, a su vez, el papel histórico de acumular y perfeccionar los medios de producción para hacer posible el advenimiento de una sociedad de productores libremente asociados. Resulta, pues, esencial para el funcionamiento fluido del capitalismo (cuando éste cumple su función histórica) que ese robo y ese hurto estén ocultos a la visión general. Y ello es debido a que, considerando que los capitalistas son personas decentes, ni éstos quieren ser vistos como ladrones ni los trabajadores quieren que se les vea como víctimas. Esto forma parte, por así decirlo, de la *List der Vernunft* («la astucia de la razón») hegeliana.

Así pues, en ese período de apogeo, la concepción jurídica de la justicia, esa de la que Marx se burla en ocasiones calificándola de «verdadero Edén de los derechos humanos innatos» *(Capital,* vol. I, Tucker, pág. 343 *[El capital, 1:* 214]), hace posible que todos los agentes económicos (capitalistas y obreros por igual) conciban su posición como justa y su renta y su riqueza como merecidas. Esto, unido a las apariencias engañosas de las instituciones capitalistas, facilita el funcionamiento del orden social.

En una sociedad de productores libremente asociados, dejan de ser necesarias todas esas delusiones: el funcionamiento de la economía se guía por un plan democrático y públicamente conocido, por lo que es visible para todos sin que ello ocasione consecuencia perturbadora alguna.

§4. UNA SOCIEDAD SIN ALIENACIÓN

1. El segundo de los requisitos de una sociedad de productores libremente asociados es que no haya alienación ni explotación. En los «Manuscritos de París» de 1844, en un apartado titulado «El trabajo enajenado» (Tucker, págs. 70-81 *[Manuscritos de economía y filosofía,* Primer manuscrito, págs. XXII-XXVII de la paginación original en alemán]),* Marx analiza cuatro aspectos de la idea de alienación:

En el modo de producción capitalista, los trabajadores están alienados, en primer lugar, del producto de su trabajo, de lo que producen.

* Hay traducción castellana, por ejemplo, en *Manuscritos de economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 2001.

Éste se convierte en una cosa ajena a ellos: para empezar, son otros (los capitalistas) quienes son sus dueños y lo controlan, y quienes pueden disponer del producto del trabajo de los trabajadores según ellos (los capitalistas) decidan.

Pero, aparte de esto, el plustrabajo de los obreros sirve para acumular la gran masa de capital (real) existente y, por consiguiente, se convierte en la riqueza y en la fuente del control que posee aquella clase (la capitalista) cuyos intereses son antagónicos a los de la de los propios trabajadores. Los productos del trabajo también aparecen en el mercado, donde el movimiento de los precios (determinados de forma competitiva) no es entendido por los trabajadores ni por nadie más, pues no hay un plan de producción decidido de forma pública y democrática.

Así pues, el ajuste a las fuerzas del mercado de los precios de aquello que producen los trabajadores es algo que a los obreros les parece controlado por un poder extraño a ellos. Este poder es independiente de ellos en cuanto productores y los mantiene en un estado de servidumbre ante los productos mismos de su trabajo.

En segundo lugar, el trabajador está alienado de la actividad productiva del trabajo en sí. Es decir, que el trabajo es extraño a los trabajadores, pues no realiza la naturaleza de éstos. Su trabajo no ejercita ni desarrolla sus capacidades naturales; tampoco es voluntario, sino forzado y los trabajadores lo llevan a cabo sólo como un medio para satisfacer otras necesidades. El trabajo, en definitiva, no tiene pleno sentido para ellos.

2. En tercer lugar, los trabajadores están alienados de su especie y de la vida de su especie *(Gattungswesen)*. También lo están los capitalistas. A simple vista, el concepto de vida de la especie puede parecer un tanto críptico. Pero es característico del idealismo alemán y es importante no trivializarlo. Lo trivializamos, por ejemplo, cuando decimos que llamar a las personas «seres de especie» significa que éstas son seres sociales por la naturaleza. O que están dotadas de capacidad de raciocinio y de conciencia propia, y que son conscientes de que tanto ellas mismas como el resto de seres humanos forman parte de una sola especie, cada miembro de la cual está igualmente dotado de capacidad para el raciocinio *y* la conciencia.

Yo creo, más bien, que la idea de Marx es mucho más completa. Lo que él quiere decir es algo así como que los seres humanos forman un tipo natural (o especie) diferenciado porque producen y reproducen colectivamente las condiciones de su vida social a lo largo del tiempo.

Pero, paralelamente a este proceso, sus formas sociales evolucionan históricamente y van siguiendo una cierta secuencia hasta que, finalmente, se desarrolla una forma social que resulta más o menos adecuada a su naturaleza como seres racionales y activos que, por así decirlo, crean —trabajando con las fuerzas de la naturaleza— las condiciones de su autorrealización social completa. La actividad mediante la que se materializa esta autoexpresión colectiva es una actividad de especie: es decir, supone el trabajo cooperativo de muchas generaciones y sólo llega a completarse tras un muy prolongado período de tiempo. Es, en definitiva, el trabajo de la especie a lo largo de su historia. La especie entrará en la tierra prometida —la sociedad plenamente comunista—, pero no la totalidad de sus miembros. (Recordemos la idea de la perfectibilidad del hombre que Rousseau introducía en el *Segundo discurso*.)

Una parte esencial de esta autocreación social de los seres humanos a lo largo del tiempo es la actividad económica. Estar alienado de la actividad de la especie significa, para empezar, no captar o no comprender ese proceso, y, en segundo lugar, supone no participar en esa actividad de una forma que contribuya a la autorrealización.

Si nos preguntamos qué significa que todos participemos de ese modo, la respuesta hay que buscarla en el tipo de programa económico existente en una sociedad de productores libremente asociados. Nos hacemos una idea de dicho programa a partir de lo que Marx dice en su *Crítica del programa de Gotha* a propósito de la primera fase del socialismo. Volveré sobre esto más adelante.

El cuarto aspecto de la alienación es que nosotros mismos estamos alienados de otras personas. En el capitalismo, esta alienación adopta la forma especial que le imprime el libre mercado. En este caso, los trabajadores se hallan sujetos indirectamente al poder de los capitalistas. La capacidad que estos últimos tienen de extraer plustrabajo se concreta a través del mercado y no resulta visible. Y la relación entre capitalistas y obreros está caracterizada por el antagonismo: los miembros de estas clases están alienados unos de otros y se encuentran en un sistema económico que tiende a hacer que los individuos sean mutuamente indiferentes a los intereses de los demás.

3. Así pues, cuando Marx proclama la ausencia de alienación y de explotación en una sociedad de productores libremente asociados, entiendo que lo que está diciendo es que, si examinamos estos cuatro tipos (o aspectos) de alienación, vemos que, en una sociedad de productores libremente asociados, la alienación desaparece del mismo modo que

desaparece la conciencia ideológica. Esto se debe a que todos pueden participar entonces en el proceso de planificación pública y democrática, y todos aportan su parte para la realización del plan resultante.

§5. Ausencia de explotación

1. El segundo elemento del segundo requisito para una sociedad de productores libremente asociados es la ausencia de explotación. Recordemos que para que haya tal explotación, no es suficiente que $s / v > 0$, donde s es el plustrabajo o trabajo no remunerado, y v es el trabajo necesario para producir bienes para el propio consumo del trabajador. Esta condición es satisfactoria en el capitalismo, pues aquí los capitalistas controlan la plusvalía y se benefician de ella. Pero en una sociedad de productores libremente asociados —una sociedad socialista— no hay trabajo no remunerado o plustrabajo, pues en ese tipo de sociedad (como en cualquier otra sociedad justa), debe haber un excedente que se utilice en beneficio del trabajador, es decir, que se dedique a gastos sociales como los de sanidad, educación y servicios públicos. Además, como dice Marx, «la necesidad de asegurarse contra hechos accidentales y la necesaria y progresiva expansión del proceso de reproducción, expansión que corresponde al desarrollo de las necesidades y al progreso de la población y que desde el punto de vista capitalista se denomina acumulación, requieren determinada cantidad de plustrabajo» (*Capital*, vol. III, Tucker, pág. 440 [*El capital*, III: 1043]). Así pues, como ya vimos, lo que hace que $s / v > 0$ sea explotación es la naturaleza de la estructura básica de la sociedad en la que esa relación se cumple. El motivo por el que no se produce explotación en el socialismo radica en el hecho de que, en ese sistema, la actividad económica sigue un plan democrático público en el que todas las personas participan por igual. Así se respeta el derecho igualitario que emana de la idea que tiene Marx de la justicia como el igual acceso de todas las personas a los recursos de la sociedad.

2. Recordemos los principales elementos presentes en las instituciones de fondo del capitalismo y que conducen a la explotación (es decir, que convierten la relación $s / v > 0$ en un indicador de explotación). Se trata, sencillamente, de las diversas prerrogativas de las que disfruta la propiedad privada de los medios de producción, a saber:

a) El excedente (o plusproducto) social agregado (la totalidad de cosas producidas por el plustrabajo) cae en manos de otras personas

(que no son los trabajadores) que son las dueñas de los medios de producción (de los que se han apropiado a través de los procedimientos del ordenamiento jurídico y legal, de contratos justos, etc.). Así pues, los propietarios en cuanto clase son los dueños del resultante de la producción.

b) Los propietarios de los medios de producción también ejercen un control autocrático sobre el proceso de trabajo dentro de la empresa y del conjunto de la industria. Ellos —y no los trabajadores— son quienes deciden la introducción y el uso de nueva maquinaria, el alcance y los detalles de la división del trabajo, y el resto de factores.

c) Los dueños de los medios de producción también determinan el alcance y la dirección del flujo de nueva inversión; deciden —cada empresa por separado (suponiendo que existe competencia)— dónde mejor invertir sus plusganancias actuales para maximizar sus ganancias a largo plazo, etc. Así pues, esta clase (en su conjunto, aunque no conjuntamente) dispone el uso que se hará del excedente social y la tasa de crecimiento de la economía.

3. Marx piensa, en definitiva, que, cuando estas prerrogativas estén en manos de unos productores libremente asociados y sean ejercidas a través de un plan económico público y democrático que todos ellos entiendan (y dentro de cuyo marco todos puedan participar), no habrá explotación. Tampoco habrá conciencia ideológica ni alienación. En una sociedad de productores libremente asociados se alcanza la «unidad de teoría y práctica».

Dicho de otro modo, esa comprensión compartida que dichos productores tienen de su mundo social —manifestada en el plan económico público— es una descripción verdadera de su mundo social. Constituye también una descripción de un mundo social que es justo y bueno. Es un mundo en el que los individuos satisfacen sus verdaderas necesidades humanas de libertad y desarrollo personal, y en el que, al mismo tiempo, se reconoce el derecho de todos a tener igual acceso a los recursos de la sociedad.

§6. EL PLENO COMUNISMO: PRIMER DEFECTO DEL SOCIALISMO, SUPERADO

1. Hasta el momento, en este examen del concepto de una sociedad de productores libremente asociados, me ha guiado el ánimo de resaltar la importancia que para Marx tenía la idea de un plan económico

público y democráticamente elaborado, que todos entiendan y en el que todos puedan participar.

Pues, bien, él creía que si una sociedad de productores libremente asociados sigue los dictados de ese plan, la conciencia ideológica desaparece y dejan de existir la alienación y la explotación. El resultado es una unidad entre teoría y práctica: comprendemos por qué hacemos lo que hacemos, y lo que hacemos realiza nuestros poderes naturales en condiciones de libertad. No obstante, en la primera etapa del comunismo —que, por seguir la tradición, llamaremos «socialismo»—, sigue habiendo una gran desigualdad, debido al desnivel entre los dones o las aptitudes naturales de las diferentes personas y debido también a que el trabajo es recompensado en cuanto a su duración e intensidad en forma de bienes de consumo. Esta manera de recompensar unos dones desiguales ha sido llamada explotación socialista.[7]

Asimismo, continúa existiendo una división del trabajo, ya que, tal como sugiere Marx *(Gotha,* Tucker, pág. 531 *[Obras escogidas, III:* 15]), en la fase superior de la sociedad comunista —que, también por seguir la tradición, llamaremos «comunismo»—, esa división del trabajo queda definitivamente superada. Marx parece considerar inevitables estos dos defectos (desigualdad y división del trabajo) en una sociedad que habrá acabado de surgir de la sociedad capitalista tras una prolongada lucha (nos referimos, claro está, a la sociedad de la primera fase: el socialismo).

Voy a aceptar, a los efectos que aquí nos ocupan, la idea marxiana de un plan económico público y democrático. Aceptaré también su idea de que un plan así elimina tanto la conciencia ideológica como la alienación y la explotación (con la única salvedad posible de la explotación socialista, según hemos visto que la define Roemer). La idea de un plan económico público y democrático presenta, en principio, múltiples dificultades y Marx apenas llegó a precisar sus detalles: lo dejó como un problema para el futuro. No me ocuparé aquí de esas dificultades, sino que comentaré otras cuestiones más próximas al aspecto de las ideas de Marx que más nos interesa: el de su concepción de la justicia y su crítica a la tradición liberal.

2. Empezaré analizando el primer defecto del socialismo: la desigualdad en el reparto de cuotas de bienes de consumo que resulta de

7. John Roemer en su *Value, Exploitation, and Class,* Nueva York, Horwood, 1986, págs. 77 y sigs. (trad. cast.: *Valor, explotación* y *clase,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

las diferentes aptitudes o dones individuales, y que viene a suponer una especie de «privilegio natural». Recordemos los siguientes extractos relevantes de la *Crítica del programa de Gotha* (Tucker, págs. 530-531 [*Obras escogidas*, III: 14-15]):

> «El derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués».
>
> «Este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa.»
>
> «El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido.»
>
> «La igualdad, aquí, consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo.»
>
> «Pero unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo.»
>
> «Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual.»
>
> «[Se] reconoce[n], tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento.»
>
> «En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.»
>
> «Prosigamos: [algunos tienen familias más amplias y otras necesidades legítimas que cubrir en grado diverso].»
>
> «Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.»

3. Marx parece aceptar esta desigualdad como algo inevitable en la primera fase de la sociedad comunista. En concreto, dice: «El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado» (*Gotha*, Tucker, pág. 531 [*Obras escogidas*, III: 15]).

Pero ¿por qué tenemos que conformarnos simplemente con esperar a que las condiciones cambien? ¿Por qué, por ejemplo, no puede la sociedad, adoptando un principio como el de diferencia,[8] imponer diver-

8. El principio de diferencia es la segunda parte del segundo de los dos principios de justicia en la justicia como equidad. Según aquél, cualquier desigualdad social o económica habrá de satisfacer dos condiciones: primero, tendrá que ir ligada a cargos y puestos abiertos a todas las personas en condiciones equitativas de igualdad de oportunidades, y, segundo, tendrá que redundar en el mayor beneficio posible de los miem-

sos impuestos, etc., y ajustar incentivos para que las aptitudes superiores de unos obren también en beneficio de quienes no tienen dones tan favorables? ¿Fue simplemente un descuido de Marx o acaso no pensó ni siquiera en esa posibilidad?

Basándonos en los argumentos de G. A. Cohen, vamos a decir también que Marx sostiene lo que podríamos considerar una perspectiva libertaria que cabría definir en los siguientes términos:

a) «Cada persona es plenamente dueña de su propia persona y de sus capacidades, por lo que cada persona tiene derecho moral a hacer lo que le plazca consigo misma, siempre y cuando no infrinja los derechos de «autopropiedad» de nadie más».

b) De ahí que «[nadie] pueda ser obligado so pena de castigos coactivos a ayudar a otra persona a menos que haya acordado por contrato hacerlo».

Se entiende que la cláusula b) es consecuencia de la a).[9]

4. Pues, bien, siguiendo una vez más la argumentación de Cohen, el libertarismo, así definido, «puede combinarse con otros [...] principios con respecto a aquellos recursos productivos que no sean personas», como la tierra, los minerales y las fuerzas de la naturaleza. El que podríamos llamar liberalismo libertario, libertarismo de derecha o «libertarianismo» (como el de Robert Nozick en *Anarquía, Estado y utopía*), «añade que esas personas propietarias de sí mismas pueden adquirir derechos similarmente fuertes sobre cantidades desiguales de recursos naturales externos. El libertarismo de izquierda, sin embargo, es igualitario con respecto a la distribución de recursos primarios externos: Henry George, Leon Walras, Herbert Spencer y Hillel Steiner se han posicionado en esta línea».[10]

Yo no me atrevería a tanto como decir que Marx es un libertario de izquierda, pues él jamás se habría calificado a sí mismo de ese modo. Pero es cierto que ésa es una perspectiva que encaja en varios sentidos en lo que él dice:

a) En primer lugar, encaja con su crítica del capitalismo, que aquí hemos examinado. Esa crítica basa la explotación en el hecho de que los capitalistas son propietarios de todos los medios de producción.

---

bros menos favorecidos de la sociedad (Rawls, *Restatement*, págs. 42 y sigs. [págs. 72 y sigs.]).

9. G. A. Cohen, «Self Ownership, Communism, and Equality», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (suplemento), 1990, págs. 1 y sigs.

10. Ibídem, pág. 118.

Pero, como ya he sugerido, Marx considera que todo el mundo tiene igual derecho a acceder a esos recursos y a usarlos. Es en el monopolio de clase sobre los medios de producción donde se encuentra la raíz de la explotación.

b) Marx no sugiere que haya que exigir a los mejor dotados o más aptos que se ganen sus correspondientes cuotas más amplias de consumo por medios que contribuyan al bienestar de los que no están tan dotados. Más allá del respeto al igual derecho de acceso a los recursos naturales externos, nadie debe nada a nadie salvo aquello que quieran deber voluntariamente. Los menos favorecidos no están privados por ello de acceso a los recursos externos; lo único que sucede, simplemente, es que no están tan bien dotados.

c) Esta actitud es acorde con la perspectiva de Marx en *La ideología alemana:* una perspectiva que no es la de decirle al pueblo que sus miembros se ayuden mutuamente, ni la de imprimir en ellos y en su cultura deberes y obligaciones diversas. La sociedad que él propone allí, más bien, es una sociedad sin tales enseñanzas o doctrinas morales, una sociedad en la que las personas no tienen conflictos de interés serios unas con otras, y donde pueden hacer lo que crean conveniente, una vez superada la división del trabajo (Tucker, pág. 160 [*Obras escogidas*, *1:* 17]).

Concluyo diciendo que Marx rechazaría tanto el principio de diferencia como otros principios similares. Como bien dice Cohen, el filósofo alemán concebía el comunismo como una forma radical de igualitarismo —de acceso igualitario a los recursos de la sociedad— sin coacción. Esto último significa que nadie puede ser obligado a beneficiarse solamente de forma que contribuya con ello también al bienestar de otros. Eso sería coactivo. Equivaldría a dar derechos a unas personas (aquellas a las que se ayuda de ese modo) sobre cómo deben usar otras sus poderes (suponiendo que todas respeten el principio libertario de izquierda del derecho a una igualdad de acceso). Yo, por mi parte, pienso que debemos introducir principios como el de diferencia u otras medidas semejantes para mantener una justicia de fondo a lo largo del tiempo.

§7. PLENO COMUNISMO: DIVISIÓN DEL TRABAJO, SUPERADA

1. ¿Qué hace posible superar la división del trabajo? Pero, antes de nada, ¿qué tiene de malo la división del trabajo? Bueno, pues muchas cosas, algunas de ellas enumeradas en un conocido pasaje de *La ideología alemana:* «A partir del momento en que comienza a dividirse el tra-

bajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; [...] y no tiene más remedio que seguir [moviéndose en él], si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, [...] y después de comer, si me place, dedicarme a criticar» (Tucker, pág. 160 [*Obras escogidas, 1:* 17]).

2. ¿Cuáles, según Marx, son los rasgos atractivos de esta descripción del comunismo? En primer lugar, podemos hacer lo que se nos ocurra y nos plazca. Nuestras actividades se desarrollan en armonía con las de todas las demás personas. Nosotros hacemos lo que nos place, ellas hacen lo que les place, y todos podemos hacer cosas juntos. Pero no hay una conciencia de limitación o de obligación moral, ni sensación alguna de estar ligados por unos principios de lo correcto y lo justo.

En la sociedad comunista, ha desaparecido la conciencia diaria de un sentido de la corrección ética, la justicia y la obligación moral. A juicio de Marx, ése es un sentido que deja de ser necesario y deja de tener una función social.

3. Otro rasgo atractivo según Marx es que cada uno de nosotros puede, si así lo desea, realizar todas sus diversas facultades y capacidades, y dedicarse a lo que quiera dentro del abanico completo de las actividades humanas. Todos podemos convertirnos —si queremos— en individuos versátiles que hacen gala de toda la gama de posibilidades humanas. Eso es parte de lo que significa dejar atrás la división del trabajo.

Pensemos que lo que dice aquí Marx es que, si fuéramos músicos, tal vez querríamos dedicarnos en períodos sucesivos a tocar todos los instrumentos de una orquesta. (Y si esto parece inverosímil, imaginemos ahora que esa orquesta fuese la lista completa de actividades humanas posibles.) Contrastemos esta idea con otra expuesta en su momento por Wilhelm von Humboldt e ilustrada por la analogía de la orquesta recogida en *Teoría de la justicia,* §79, nota 4. Lo que viene a indicar esta segunda idea [de unión social] es que, a través de una división del trabajo, podemos cooperar mutuamente en la realización de nuestros respectivos abanicos completos de facultades humanas y, además, disfrutar juntos, en una única actividad conjunta, de dicha realización.

Podemos ver que la segunda es una idea bien distinta: significa concebir la división del trabajo como el factor que hace posible lo que,

de otro modo, sería inalcanzable, y verla al mismo tiempo como algo aceptable, siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones, como que no sea forzada ni excluyente (los aspectos negativos de aquella que precisamente critica Marx). Pero eso no es lo que Marx tiene en mente. Su idea es que nos convirtamos en unos individuos plenamente versátiles y nos unamos a los demás sólo si nos place hacerlo. Se trata de una idea acorde con la *de* «autopropiedad» definida más arriba, y que no está restringida por conciencia alguna de lo correcto o de lo justo.

4. ¿Qué hace que podamos superar la división del trabajo? Al parecer, son esencialmente tres cosas:

a) La abundancia ilimitada, resultante de la acumulación de los medios de producción.

b) El trabajo se convierte en la necesidad vital primordial: las personas necesitan trabajar y ya no es necesario tentarlas a hacerlo mediante incentivos.

c) El trabajo es asimismo atractivo (es un trabajo dotado de pleno sentido), lo que es un aspecto de b).

Dos son los pasajes de la obra de Marx especialmente relevantes en este sentido. En la *Crítica del programa de Gotha* (Tucker, pág. 531; McLellan, pág. 615), Marx dice que sólo en la fase superior del comunismo se rebasa «el estrecho horizonte del derecho burgués» (la desigualdad que describimos anteriormente), desaparece «la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual», el trabajo ya no es «solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital», y la sociedad levanta su bandera: «¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!» *[Obras escogidas, III:* 15].[11]

El otro pasaje, tomado del Libro tercero de *El capital* (Tucker, pág. 441 [III: 1044]), es el que hace referencia al reino de la libertad, que «sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores».

5. ¿Cómo debemos interpretar el precepto «de cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades»? No se trata, creo yo, de un precepto de justicia ni de un principio de derecho. Es simplemente un precepto o principio que describe con precisión tanto lo que se hace como la manera en que se desarrollan las cosas en la fase superior del comunismo.

11. Este precepto proviene de Louis Blanc y fue añadido a la novena edición de su *Organisation du travail,* París, 1850.

§8. ¿Es LA FASE SUPERIOR DEL COMUNISMO UNA SOCIEDAD QUE TRASCIENDE LA JUSTICIA?

1. Muchas personas han querido decir que el comunismo es una sociedad que se sitúa más allá de la justicia. Pero ¿en qué sentido es eso cierto? Pues depende del aspecto de la sociedad comunista que estemos considerando. Recordemos que el comunismo equivale a un igualitarismo radical sin coacción. Esta idea sigue siendo válida e implica lo siguiente:

a) El derecho igualitario de todos a tener igual acceso a (e igual uso de) los medios de producción de la sociedad.

b) El derecho igualitario de todos a tomar parte, junto a las demás personas, en los procedimientos públicos y democráticos de elaboración del plan económico.

c) El reparto igualitario —supongo— del trabajo necesario que nadie quiere realizar, si es que hay tal trabajo (que, presumiblemente, sí lo hay).

Por lo tanto, la distribución de bienes es justa si aceptamos también como justa la igualdad. Además, se respeta el derecho igualitario de todos al uso de los recursos y a la participación en la planificación pública democrática, siempre que sea necesaria dicha planificación. Así que, en este sentido (con esta concepción concreta de la justicia), la sociedad comunista es sin duda justa.

2. Pero hay otro sentido en el que la sociedad comunista sí parece trascender los límites de la justicia. Y es que, aunque consiga ser justa en el sentido en el que acabamos de definir, lo hace sin depender en absoluto del sentido de la ética o de la justicia de las personas. Los miembros de la sociedad comunista no son personas movidas por los principios y los preceptos de la justicia (es decir, por la disposición a actuar conforme a principios y preceptos de justicia). Puede que sepan lo que es la justicia y puede que recuerden que sus antepasados sí estuvieron motivados por aquélla, pero ni el interés o la preocupación por la justicia, ni los debates sobre lo que esa justicia requiere para que se materialice, forman parte de la vida normal de esas personas. Éstas nos son, pues, extrañas: nos resulta difícil describirlas.

Sin embargo, ese desinterés por la justicia era un elemento atractivo para Marx. Nosotros deberíamos preguntarnos si puede considerarse realmente un elemento atractivo. ¿Podemos entender realmente cómo sería una sociedad así? Pensemos, por ejemplo, en lo que Mill

dice en *Sobre la libertad,* ¶9.[12] Es fácil rechazar la abundancia ilimitada de la que habla Marx por utópica. Pero la deseabilidad o no de la evanescencia de la justicia plantea un interrogante mucho más profundo.

Para mí es tan indeseable por principio como por práctica. Las instituciones justas no vienen solas, creo yo, sino que dependen en cierto grado —aunque no exclusivamente, claro está— de que los ciudadanos tengan un sentido de la justicia aprendido en el contexto de esas mismas instituciones. La ausencia de un interés por la justicia es indeseable en sí porque tener un sentido de la justicia (y de todo lo que ésta implica) forma parte de la vida humana y de nuestra comprensión de las demás personas y de nuestro reconocimiento de lo que les corresponde por derecho. Actuar siempre como nos plazca sin preocuparnos por otras personas ni ser conscientes de sus demandas o necesidades sería una vida vivida sin tener conciencia de las condiciones esenciales de una sociedad humana digna.

COMENTARIOS A MODO DE CONCLUSIÓN

He tratado de explicar el lugar central que ocupa en la visión de Marx la idea de una sociedad de productores libremente asociados que viven la vida de su especie (como él la llamó) con arreglo a un plan económico público y democráticamente decidido que todos entienden y en el que todos participan.

Cuando la sociedad se comporta de ese modo, la conciencia ideológica desaparece y ya no hay alienación ni explotación. Se produce una unión entre teoría y práctica: todos comprendemos por qué hacemos lo que hacemos, y lo que hacemos realiza nuestras facultades naturales en condiciones de libertad. La idea de un plan económico público y democrático para toda la sociedad tiene un arraigo muy profundo y consecuencias fundamentales en el pensamiento de Marx. Es importante

12. Mill dice que «no es mediante el recurso a revestir de uniformidad todo lo que es individual en los humanos como se hace de ellos un noble y hermoso objeto de contemplación, sino mediante el cultivo y la pujanza de la individualidad, dentro de los límites impuestos por los derechos e intereses de los demás [...]. No es posible prescindir de tanta represión como sea necesaria para impedir que los ejemplares más fuertes de entre los humanos usurpen los derechos de los demás [...]. Atenerse, en favor de los otros, a las rígidas reglas de la justicia desarrolla aquellos sentimientos y capacidades que tienen como objeto el bien de los demás».

darse cuenta de ello, sobre todo ahora, cuando por la caída del comunismo podríamos sentirnos fácilmente tentados a pasar por alto estas conexiones y a suponer que la idea misma de un plan económico democrático ha perdido todo crédito. Aunque la rechacemos, debemos intentar entender por qué esa idea ha tenido reservado un papel tan fundamental en la tradición socialista y qué significación guarda hoy para nosotros.

APÉNDICES

Cuatro lecciones sobre Henry Sidgwick

Cinco lecciones sobre Joseph Butler

Programa de la asignatura

CUATRO LECCIONES SOBRE HENRY SIDGWICK

(otoño de 1976 y 1979)

LECCIÓN I

«Los métodos de la ética» de Sidgwick

§1. COMENTARIOS PRELIMINARES

1. Recordarán que en la primera lección sobre Hume comenté que la tradición histórica del utilitarismo se extiende aproximadamente desde el 1700 hasta el 1900. Y el que yo llamo «linaje clásico» de esa tradición es el representado por Bentham, Edgeworth y Sidgwick (llamémoslo la «serie BES»). El libro *Methods of Ethics* de Sidgwick (la edición, 1874; 7ª y última, 1907) constituye la formulación filosófica más depurada y completa de la doctrina (sobre todo, si combinamos el Libro I, cap. 9; Libro II, cap. 2; Libro III, caps. 13 y 14, y el Libro IV íntegro), y podría decirse que es el colofón de esa fase de la evolución de la historia. Bentham y Edgeworth son más originales a la hora de aportar ideas básicas al principio clásico de utilidad hasta convertirlo en una noción nítida y definida, sujeta a interpretación matemática, a diferencia de la noción (mucho más imprecisa) que Hume tenía de la utilidad como la felicidad y la satisfacción de las necesidades de la sociedad (aunque si profundizáramos en la idea de Hume sobre el punto de vista del espectador juicioso podríamos extraer ciertas consecuencias de ella que nos permitirían una suave transición natural hacia el principio clásico, que ya se hallaba latente en la noción humeana). (Véase la lección II de Hume y el análisis que sigue en la presente lección.) La originalidad de Sidgwick radica en su concepción de la filosofia moral misma: qué es, cómo hay que hacerla, etc.

2. En nuestro análisis de los tres autores utilitaristas aquí comentados (Hume, Sidgwick y J. S. Mill), nos estamos fijando, en primer lugar, en la noción de utilidad y en cómo ésta es definida y entendida por cada uno de ellos. Y veremos que existen tres nociones de utilidad muy distintas en Hume, Sidgwick (o el utilitarismo BES) y J. S. Mill.

En la lección II de Hume examinamos el criterio del punto de vista del espectador juicioso[1] por él propuesto y vimos:

i) Qué función entendía Hume que desempeñaba este punto de vista en su concepción psicológica y naturalista de la moral.
ii) Y si dicho criterio/punto de vista contenía algún modo intuitivo de llegar a una noción más nítida (más exacta) de utilidad de la que Hume usa en el *Tratado*, la *Investigación* y «Del contrato original», la cual, como vimos, no suponía un contraste claro con el criterio del contrato social de Locke cuando se usaban ambos como principios normativos.

Sugerí que ese modo natural o intuitivo podría encontrarse siguiendo el camino siguiente:

a) Aprovechamos la idea humeana de que las aprobaciones y desaprobaciones morales forman un continuo con las emociones humanas naturales por excelencia (es decir, que son pasiones originales de nuestra naturaleza e innatas a ella): el amor y el odio. O, según lo que él mismo dice en la *Investigación*, con el principio de humanidad (la benevolencia).

b) Estas aprobaciones y desaprobaciones están fundadas en el principio de humanidad que se despierta desde el punto de vista del espectador juicioso. En este sentido, vale la pena señalar el importante parágrafo 5 de la sección VI de la *Investigación*, donde Hume dice: «En toda circunstancia, las mismas dotes [cualidades del carácter] resultan gratas al sentimiento moral y al sentimiento humanitario; el mismo temperamento es susceptible de experimentar en alto grado tanto un sentimiento como el otro; y la misma alteración producida en los objetos por un mayor acercamiento o por conexiones da más vida al uno y al otro».

Hume prosigue diciendo: «Por lo tanto, y según todas las reglas de filosofía, debemos concluir que estos sentimientos son originalmente idénticos [quiere decir que, por su origen son la misma cosa en la per-

1. Sobre el término «espectador juicioso», véase el *Tratado de la naturaleza humana*, libro 3°, parte 2°, sección I, ¶14.

sonalidad individual *actual*]; pues hasta en el más minúsculo detalle son gobernados por las mismas leyes [y en lz misma medida] y por los mismos objetos».[2]

c) Si combinamos estos supuestos para dar cuenta de los juicios morales *comparativos*, no sonará forzado decir que, desde el punto de vista del espectador juicioso, aprobamos más decididamente (en mayor grado) unas instituciones o unas cualidades que otras, si aquéllas producen (o parecen diseñadas para producir) más felicidad. Cuanta mayor es la felicidad, más se avivan nuestros sentimientos. Y, de ese modo, abrimos la puerta a la definición de utilidad empleada por el linaje intelectual formado por Bentham-Edgeworth-Sidgwick.

Hay indicios de esta noción más nítida en Hume, pero no muy numerosos. En un punto de la *Investigación* se refiere a una especie de «balanza del bien» (apéndice 3 [pág. 208]), y en otro muestra se'r consciente del principio de la utilidad marginal decreciente: concretamente, cuando habla de la inviabilidad de la igualdad perfecta (en la sección 3, parágrafo 25, pág. 194 [págs. 65-66]). Pero, en esencia, la noción más nítidamente definida no se observa hasta los autores de la serie BES. Calificándola de «más nítida» no quiero decir que, teniendo todos los factores en cuenta, esa noción más claramente definida sea mejor desde el punto de vista filosófico. Lo que sí permite, sin embargo, es establecer un contraste más marcado con otras perspectivas, lo que supone un beneficio: podemos ver así con mayor claridad, al menos, dónde radican algunas de las diferencias entre el utilitarismo y la tradición del contrato social. Es, en parte, para adquirir esa nitidez y esa claridad para lo que estudiamos Sidgwick.

3. *The Methods of Ethics* («Los métodos de la ética») es una obra filosófica. Yo entiendo (aunque, sin duda, mi opinión en este sentido será considerada un tanto extravagante) que este libro es de gran importancia en cuanto trabajo de filosofía y en cuanto poseedor de una significación histórica especial y diferenciada.

a) El libro, por ejemplo, simboliza una reincorporación irrestricta y seria de Oxford y de Cambridge a la tradición filosófica inglesa. Recuerden lo reciente que es todo esto: puede fecharse más o menos en torno a 1870. Sidgwick jugó cierto papel en ello al negarse a suscribir los llamados «Treinta y nueve artículos» en 1869[3] y al dimitir de su car-

2. *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza, 2006 [pág. 118].

3. Los «Treinta y nueve artículos de la Religión» eran la principal profesión de fe de la Iglesia de Inglaterra. Habían sido publicados en 1563 y fueron aprobados por el Sínodo

go de *fellow* (miembro docente de la junta rectora) del Trinity College de Cambridge. Eso no significa que no hubiera habido importantes figuras en esas universidades antes de Sidgwick: allí enseñaron, por ejemplo, E D. Maurice, Whewell y John Grote, pero fueron todos ellos anglicanos y rechazaron el utilitarismo y el empirismo que representaron figuras como Hume, Bentham, los Mill, etc. Podría decirse, incluso, que estaban comprometidos contra el utilitarismo, pues lo consideraban incompatible con sus convicciones religiosas. Nada de malo hay en ello, pero cuando se convierte en una precondición para ingresar en el cuerpo docente de la universidad, la cosa cambia.

b) *The Methods of Ethics* constituye la formulación más clara y accesible de la doctrina utilitarista clásica. Según esta versión clásica, el fin moral último de la acción social e individual es la obtención de la mayor suma neta posible de felicidad de todos los seres con capacidad de sentir. La felicidad (positiva o negativa) se mide por el balance neto entre placer y dolor, o, como Sidgwick prefería decir, por el balance neto entre la conciencia agradable y la desagradable. En vida de Sidgwick, hacía ya tiempo que la doctrina utilitarista clásica (la que acabamos de esbozar) era conocida gracias a las obras de Bentham y a la amplia influencia que éstas habían tenido en autores posteriores. Lo que convierte *The Methods of Ethics* en una obra tan importante es que Sidgwick es más consciente que otros autores «clásicos» de las múltiples dificultades que presenta esta doctrina, y trata de abordarlas de forma sistemática y exhaustiva, sin desviarse en ningún momento de la doctrina estricta, como hizo, por ejemplo, J. S. Mill. El libro de Sidgwick, pues, es el más profundo, filosóficamente hablando, de las obras estrictamente clásicas y puede decirse de él que corona y pone fin a ese período de la tradición utilitarista.

c) *The Methods of Ethics* es importante también por otra razón. Se trata de la primera obra verdaderamente académica de la filosofía moral (en inglés), y es moderna tanto en su método como en el espíritu de su enfoque. Trata la filosofía moral como una rama más del conocimiento. Se propone ofrecer un estudio comparativo sistemático de dife-

---

Anglicano y por el Parlamento en 1571. Estaban basados en gran parte en la Confesión de Augsburgo luterana de 1530 y en la Confesión de Wurtemberg de 1562. Afirman las doctrinas ortodoxas cristianas de la Trinidad, la naturaleza humana y divina de Cristo, y la inclinación natural del ser humano al pecado, y son de carácter protestante (o «católico reformado») por su énfasis en la justificación por la fe, en las Escrituras y en el reconocimiento de dos únicos sacramentos. Véase Stephen Sykes y John Booty (comps.), *The Study of Anglicanism*, Nueva York, Fortress Press, 1988, págs. 134-137. *(N. del e.)*

rentes concepciones morales, empezando por aquellas que, según las valoraciones históricas y presentes, son las más significativas. Sidgwick emprendió ese estudio porque pensó que de ningún otro modo podría darse una justificación razonada y satisfactoria de la doctrina clásica (y, en el fondo, de cualquier otra concepción moral). Y esa justificación era lo que él esperaba aportar. Con esa intención, Sidgwick trata de reducir las concepciones morales principales a sólo tres: el hedonismo egoísta, el intuicionismo y el hedonismo universal (la doctrina utilitaria clásica). Tras describir la materia de la ética como disciplina y sus límites en el Libro primero, los tres siguientes abordan sucesivamente esas tres concepciones en el orden expuesto, si bien es cierto que el hedonismo universal ya es explicado y defendido como superior al intuicionismo hacia el final del Libro tercero. En el Libro cuarto, se ofrece la justificación sistemática del hedonismo universal sobre el intuicionismo. Y cuando esperamos que Sidgwick argumente también que el hedonismo universalista es igualmente superior al hedonismo egoísta, puesto que es evidente que sus simpatías filosóficas y morales están con aquél, resulta que, llegado el momento, cae en la cuenta de que no necesita hacerlo: él cree que ambas formas de hedonismo satisfacen los criterios de la justificación razonada que tan detalladamente formuló al comienzo de la obra. Sidgwick concluye así, consternado, que nuestra razón práctica parece estar dividida contra sí misma, y si esa división puede solventarse y cómo, son interrogantes que él deja como problema pendiente, no de un libro sobre ética, sino para su estudio únicamente después de que hayamos procedido a un examen general de los criterios para discernir las creencias verdaderas de las falsas.

d) *The Methods of Ethics* tiene dos defectos graves que no tienen por qué preocuparnos en este momento: i) sus comparaciones se ciñen a un ámbito un tanto reducido y omiten, a mi entender, varios aspectos fundamentales de una concepción moral, y ii) Sidgwick no acierta a ver la doctrina de Kant como una concepción moral diferenciada y merecedora de estudio por sí misma. Aun así, Sidgwick presenta una comparación muy bien hecha, completa y general, con el intuicionismo.

e) La originalidad de Sidgwick estriba en su concepción del tema de la filosofía moral como disciplina y en cómo entiende necesario que toda justificación razonada y satisfactoria de una concepción moral particular cualquiera parta de un conocimiento pleno y sistemático de las concepciones morales más significativas de la tradición filosófica. *The Methods of Ethics* es una obra fundamental porque desarrolla y ex-

hibe esta concepción de la filosofía moral con un dominio firme y un control absoluto de los detalles necesarios. Puede que no haya mejor modo de alcanzar una comprensión precisa y una valoración informada de la doctrina utilitarista clásica (que sigue siendo sumamente relevante para la filosofia moral de nuestros días) que empezando por un estudio detenido de ese tratado de Sidgwick.

La naturaleza académica de la obra (así como, sin lugar a dudas, ciertos rasgos del estilo de Sidgwick) hace que la suya no sea una lectura sencilla: es fácil que nos invada la sensación de estar ante un texto aburrido y agotador, pero no es extraño que las obras académicas sean tediosas, incluso las de primera fila, si no nos introducimos antes en las ideas que nos exponen y no afrontamos el texto suficientemente preparados. ¿Acaso podría ser de otro modo? Así pues, mi trabajo aquí es tratar de explicarles lo suficiente sobre *The Methods of Ethics* y sobre su contexto como para que ustedes estén en disposición, cuando menos, de apreciar la argumentación de la obra. No les va a parecer entretenida. Vayan poco a poco.

4) Biografía de Sidgwick: la vida de Sidgwick se desarrolló íntegramente durante el reinado de la reina Victoria (1837-1901). Nació el 31 de mayo de 1838 y murió el 28 de agosto de 1900. Nieto de un adinerado fabricante de ataúdes, su padre estudió en el Trinity College de Cambridge y se hizo clérigo anglicano, para luego ser nombrado director de la escuela de enseñanza secundaria de Skipton, en Yorkshire. Murió en 1841.

Henry Sidgwick estudió en Rugby y entró más tarde en Trinity, en 1855. Tras obtener allí una brillante licenciatura, se convirtió en *fellow* del propio Trinity College en 1859 (a la edad de 21 años). Sidgwick dimitió de ese cargo en 1869 (a los 31 años) por sus dudas en materia religiosa, pues era obligatorio por ley hacer suscripción pública de los «Treinta y nueve artículos» de fe de la Iglesia de Inglaterra para tener esa plaza docente en titularidad permanente.[4] Le fue inmediatamente

4. [Los comentarios siguientes estaban entre las notas de Rawls sobre Sidgwick y se referían a las ideas que llevaron a éste a renunciar a su plaza docente como *fellow*. Son comentarios que parecen seguir el argumento de J. B. Schneewind en el libro *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1977, págs. 48-52. *(N. del e.)* «Sidgwick en "The Ethics of Conformity and Subscription" (1870): ¿Cuál es el *deber* de los miembros progresistas de una comunidad religiosa para con esa comunidad en lo que se refiere a la expresión de opiniones discrepantes? Sidgwick cree que deben elegir entre dos males: la pérdida de veracidad y la inamovilidad absoluta. Uno siempre debe aceptar *cierta insinceridad*, un mal que puede ser atenuado solamente si: 1) existe algún máximo de ésta [de insinceridad, se entiende], y 2) alentamos el reconocimiento público *de* la discrepancia. Tres rasgos principales [del ensayo de Sidgwick]:

concedida una plaza especial para la que no había exigencia legal alguna de suscribir los mencionados artículos, y en ella permaneció hasta que, años después, fue nombrado de nuevo *fellow* tras la revocación de la ley que requería la suscripción de la fe anglicana. Sidgwick se convirtió en titular de la cátedra Knightsbridge (sucediendo a Birks, quien, a su vez, había sido sucesor en ese puesto de F. D. Maurice) en 1883, a los 45 años de edad. Nunca llegó a enseñar en ninguna otra universidad. William James quería que viniera a Harvard para impartir docencia durante el año 1900, pero Sidgwick no pareció interesado en ningún momento en aprovechar esa oportunidad.

En 1876, cuando tenía 39 años, Sidgwick contrajo matrimonio con Eleanor Balfour, hermana de Arthur Balfour, quien sería posteriormente primer ministro británico. Ella fue la fundadora del Newnham College, el primer centro de educación superior para mujeres en Cambridge.

De G. E. Moore, que fue estudiante suyo, llegó a decir Sidgwick: «Su perspicacia —que tiene en grado considerable— excede su sagacidad».[5]

§2. ESTRUCTURA Y ARGUMENTO DE «LOS MÉTODOS DE LA ÉTICA»

1. Quizá, lo primero que hay que destacar de *The Methods of Ethics* es que no es una obra que se proponga defender o justificar una doctrina moral y filosófica, o teológica, particular. En esto se diferencia de la mayoría de obras que la preceden, como, por ejemplo, las de Hobbes, Locke, Bentham y J. S. Mill. Evidentemente, eso es parte de lo que yo quería decir al afirmar que *The Methods of Ethics* trata la filosofía moral como cualquier otra rama del conocimiento.

Pero Sidgwick va aún más allá en ese sentido. Reparemos, si no, en lo que comenta en el prólogo de la primera edición del libro (*Methods of Ethics*, pág. vii; de aquí en adelante, *ME)*, donde dice que se propone

---

1) Es una valoración realista [de la práctica real], no ideal [no de una sociedad ideal, se entiende]; 2) no existen reglas claras del sentido común que nos orienten a la hora de decidir cómo actuar cuando dos deberes entran en conflicto [por ejemplo, el deber de la veracidad y el de la fidelidad a la iglesia elegida por uno mismo], y 3) las dificultades y los conflictos han de resolverse mediante una forma u otra de invocación del principio utilitarista.»

5. Véase J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, págs. 15-17. El libro de Schneewind es altamente recomendable para quienes quieran consultar una fuente secundaria sobre la ética de Sidgwick. Contiene un análisis exhaustivo de la doctrina de Sidgwick, que ubica dentro *de* la historia *de* la filosofía moral inglesa.

examinar (y, añadiría yo, comparar y contrastar) todos «los distintos métodos de obtención de convicciones [morales] razonadas sobre lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer que se pueden encontrar —explícita o implícitamente— en la conciencia moral de la humanidad en general». Estos métodos «han sido desarrollados, por separado o combinados con otros, por pensadores individuales y han hallado un hueco en los sistemas que hoy tenemos por históricos» (pág. vii). Sidgwick desea describir y criticar (evaluar) estos métodos «desde una posición neutral y tan imparcial como me sea posible» (pág. viii). Parte de nuestra tarea aquí es, pues, ver cuál es esa posición neutral e imparcial.

¿Qué es un «método de la ética»? Sidgwick lo define como todo aquel procedimiento racional por el que decidimos lo que los seres humanos individuales deberían hacer, o lo que sería correcto que hicieran, o lo que deberían tratar de realizar actuando (libre y) voluntariamente *(ME,* pág. 1). La expresión «seres humanos individuales» es lo que diferencia la ética de la política, que, según Sidgwick, se dedica a estudiar cuál es la legislación buena o correcta,[6] pero esta distinción no tiene importancia para nosotros, ya que el principio de utilidad es aplicable a ambos ámbitos y el análisis que Sidgwick hace de la justicia pertenece, en realidad, al terreno de la política.

Fijémonos en que Sidgwick asume que, dadas unas determinadas circunstancias, siempre hay algo (alguna institución o costumbre definida, etc.) que es correcto o razonable hacer o crear (si es posible), y que eso puede ser conocido en principio. (Véase *ME,* «Preface», la edición, pág. vii.) Por otra parte, Sidgwick asume también que un método racional es aquel que puede ser aplicado a todos los seres humanos racionales (y razonables) obteniendo en todos el mismo resultado cuando tal método se sigue correctamente (véase *ME,* págs. 27 y 33). En resumen: siempre hay *una respuesta correcta* o que es la *mejor,* y esa respuesta es la *misma* para todas las mentes racionales. Para Sidgwick, ése es un supuesto característico de la ciencia y de la búsqueda de la verdad, y cree que también es válido para la filosofía moral y las creencias éticas. Sidgwick dice que, «en la noción misma de Verdad», se encuentra implícita la idea de que ésta «es esencialmente la misma para todas las mentes, [por lo que] si alguien niega una proposición que yo afirmo, su negación tenderá a afectar negativamente a mi confianza en la validez de aquélla» *(ME,* pág. 341).

6. «La política [...] Parece determinar la constitución apropiada y la conducta pública correcta de las sociedades gobernadas», *ME,* pág. 1.

Esto es algo que el autor dice cuando explica por qué el *acuerdo general sobre un juicio* es una señal de evidencia. Sidgwick, por lo tanto, se adhiere a la tesis de la objetividad moral.

2. Los métodos de la ética que Sidgwick tiene en mente son los procedimientos inscritos en las doctrinas históricas: es decir, en las diversas formas de intuicionismo racional y las perspectivas del sentido moral; en el perfeccionismo y el utilitarismo, y en las doctrinas del contrato social en la medida en que incorporan partes de esas otras doctrinas. Sidgwick también incluye el egoísmo racional como un método de la ética.

Nótese que Sidgwick desea concentrarse en los métodos en sí y en las diferencias que los separan como tales métodos, pero no en sus resultados prácticos. Él pretende prescindir del ánimo edificante —que ve como un obstáculo al avance de la ética— para estudiar los métodos desde una curiosidad desinteresada. Quiere olvidarse incluso de «buscar y adoptar el método verdadero para determinar lo que deberíamos hacer, y considerar simplemente, en vez de eso, qué conclusiones alcanzaremos racionalmente si partimos de ciertas premisas éticas, y con qué grado de certeza y precisión lo haremos» *(ME,* «Preface», 1» ed., pág. viii).

Esa descripción de sus intenciones no responde exactamente a la perspectiva adoptada por Sidgwick, pues él no tiene reparos en afirmar que un método *racional* de la ética debe responder a ciertos criterios, criterios que, como veremos, sirven de punto de vista *neutral* desde el que valorar los diferentes métodos. Pese a todo, el simple deseo de proceder a una comparación de los diversos métodos de la ética desde un punto de vista imparcial es un importante elemento a destacar de *The Methods of Ethics.*

Lo que dicho elemento implica, en cualquier caso, es que no deberíamos interpretar ese libro como un intento de justificación del utilitarismo clásico. Es obvio que esta última es la doctrina preferida de Sidgwick y hacia la que se siente más fuertemente atraído. Pero, al final de *ME,* él mismo se considera obligado a reconocer que, aunque el utilitarismo, desde un punto de vista neutral, supera los criterios de un método racional de la ética mucho mejor que cualquier forma de intuicionismo (y, por lo tanto, es superior a dicho intuicionismo.), el utilitarismo clásico y el egoísmo racional parecen superar igualmente bien esos mismos criterios. Sidgwick llega así a la, para él, poco grata conclusión de que parece existir un conflicto interno de la razón en su vertiente práctica.

3. La estructura de *ME* es, más o menos, la siguiente (y la repaso aquí para que puedan situar tanto el capítulo 5 —sobre la justicia— como el conjunto del argumento de Sidgwick en su justo contexto):

a) *ME* se reparte en cuatro libros:

Libro primero: trata cuestiones preliminares: definiciones de ética y de juicio moral, principios y métodos éticos; definición de libre albedrío y relación de éste con la ética; definiciones de deseo y de placer; intuicionismo frente a egoísmo y amor propio, etc.

Libro segundo: el egoísmo. Como Sidgwick decide que esencialmente sólo existen tres métodos de la ética fundamentalmente distintos, que son el egoísmo racional, el intuicionismo y el utilitarismo, procede a elaborar una comparación y una descripción sistemáticas de los tres. El Libro segundo está dedicado al egoísmo racional.

Libro tercero: el intuicionismo. Aquí (y en el capítulo 8 del Libro primero) abarca los diversos tipos de intuicionismo señalando, al mismo tiempo, la debilidad de éste como método y apuntando ya el que será su argumento posterior: el de la superioridad del utilitarismo clásico. Véase especialmente el capítulo 11, donde se examina la moralidad del sentido común, el capítulo 13, sobre el intuicionismo filosófico, y el capítulo 14, sobre el bien supremo.

Libro cuarto: el utilitarismo. Empieza con una definición del principio de utilidad en su forma clásica. El capítulo 1 presenta parte del punto de vista neutral e imparcial, es decir, del argumento por el que pueden evaluarse los métodos de la ética. El capítulo 2 aborda la prueba del principio de utilidad; el capítulo 3 examina la relación entre sentido común y utilitarismo, y sostiene que el sentido común es inconscientemente utilitarista, por así decirlo. Los capítulos 4 y 5 exponen el método del utilitarismo, y el capítulo 6 aborda las relaciones entre los tres métodos de la ética y se cierra con el dilema del «dualismo de la razón práctica».

b) En sentido estricto, el argumento de *The Methods of Ethics* no justifica la doctrina utilitarista clásica, aunque ello no es óbice para que sea la perspectiva por la que Sidgwick se inclina claramente. El motivo es que, aunque el utilitarismo vence nítidamente la partida al intuicionismo en los Libros tercero y cuarto, empata con el egoísmo racional, ya que ambos (el utilitarismo y el egoísmo racional) satisfacen igualmente bien los criterios objetivos de un método racional de la ética. Ésta es la conclusión, sorprendente a primera vista, a la que se llega en el último capítulo del Libro cuarto: lo que tenemos al final, según Sidgwick, es un dualismo de la razón práctica para el que no hay ninguna solución objetiva a la vista.

Así pues, a partir de esta estructura y de este esquema, resulta evidente que Sidgwick fracasa a la hora de alcanzar su objetivo inicial: aunque se siente momentáneamente satisfecho de haber descrito y comparado correctamente los principales métodos de la ética, al final se encuentra con que, al menos, dos de ellos (el egoísmo racional y el utilitarismo) superan por igual, según su criterio, las pruebas racionales y neutrales de un método de la ética. Por consiguiente, su supuesto inicial de *objetividad* —la tesis de que siempre hay una respuesta correcta— queda en evidencia. Sugiere, a cambio, una salida a través de la inclusión de un supuesto teleológico, pero no tenemos tiempo aquí de examinarlo (lo que no significa que no considere que merece mucho la pena estudiarlo, por muy convencido que esté de que, posiblemente, no sea correcto).

4. Debería mencionar aquí (pues será relevante más adelante), en primer lugar, que Sidgwick reduce los principales métodos de la ética a sólo tres, aunque no sin antes examinar los demás que tienen importancia histórica: el egoísmo racional (Libro segundo), el intuicionismo (Libro tercero) y el utilitarismo (Libro cuarto). Reduce así el perfeccionismo al intuicionismo, y reduce la doctrina de Kant a un mero principio formal de equidad (o *equity,* en la terminología de Sidgwick, véase *ME,* pág. 379). El suyo acaba siendo, al final, un ámbito demasiado exiguo de comparaciones. Es defectuoso, en mi opinión, por no apreciar que la doctrina de Kant (o cualquier otra perspectiva similar a ésta) constituye un método distintivo de la ética (y la de la *Teoría de la justicia* es una perspectiva de ese tipo). También creo que asimila erróneamente el perfeccionismo al intuicionismo. Este vacío en el abanico de comparaciones de Sidgwick es un punto débil de su perspectiva global.

En segundo lugar, creo que Sidgwick comete un error al no incluir en su descripción de los métodos de la ética ciertos aspectos importantes de una concepción moral, pero no entraré más a fondo en esta cuestión todavía.

5. Los criterios generales de cualquier método racional de la ética:[7]

Quisiera llamar su atención sobre la nota al pie de la pág. 293 (del cap. 5) en la que Sidgwick dice que por el calificativo de «arbitrarias» (referido a las definiciones) entiende aquellas definiciones que incluyen limitaciones (excepciones y condiciones) «que destruyen la evidencia del principio y que, cuando las examinamos de cerca, nos llevan a considerar aquél como subordinado». En el trasfondo de estas pala-

7. Aquí interpreto el procedimiento y los argumentos de Sidgwick, pero véase especialmente el cap. 2 del Libro cuarto.

bras está la concepción que Sidgwick tiene de cuáles son los criterios que han de superar los principios fundamentales de un método racional de la ética. Son éstos:[8]

a) En primer lugar, Sidgwick sostiene que los principios fundamentales de un método de la ética deben satisfacer estas condiciones: i) deben ser, al menos, tan *ciertos* como cualesquiera otros principios morales; ii) deben tener una *validez superior* a la de otros principios, y iii) deben ser *realmente evidentes* y no derivar su validez (o evidencia) de ningún otro principio.

b) Además, cualquier principio fundamental de esa clase iv) debe ser completamente *racional*, es decir, que no debe contener limitación, excepción o restricción alguna, a menos que ésta sea autoimpuesta (o sea, que se siga del propio principio en sí y no sea simplemente adjuntada en forma de condición no explicada). (Véase *The Methods of Ethics*, pág. 293, nota al pie sobre la definición de «arbitrarias».)

c) Además, v) los principios fundamentales deben controlar, regular y *sistematizar* otros principios y criterios subordinados (y preceptos y creencias morales de nivel inferior), a fin de organizarlos hasta formar un sistema *completo y armonioso* libre de elementos arbitrarios. Este requisito está vinculado a otro: el de que vi) los principios fundamentales deben definir un método de la ética que determine (establezca) una *corrección real* (*actual rightness*), y no una simple corrección ética en apariencia. Bien mirado, los principios fundamentales, pues, deben generar un juicio correcto (*correct judgment*). Por eso, vii) deben servir de *guía* real para la *práctica* de unos agentes racionales como nosotros, y, de ese modo, hacer posible que actuemos racionalmente. Por consiguiente, los principios fundamentales no pueden ser vagos, imprecisos ni ambiguos. Por último, viii) un principio fundamental debe *corregir* adecuadamente nuestros juicios prerreflexivos.

La caracterización que Sidgwick hace de la justicia (en el cap. 5 del Libro tercero) está pensada para mostrar que ninguno de los principios de la justicia que encontramos en el sentido común cumple con esos criterios, y son, por ello, principios subordinados. Es especialmente sobre las tres últimas condiciones, d)-f), sobre las que argumenta a lo largo del cap. 5 (sobre la justicia) del Libro tercero, aunque las tres primeras también aparecen en esas páginas. En la próxima lección, nos ocupamos de la concepción de la justicia según Sidgwick.

8. Aquí deberían ver el cap. 11 del Libro tercero y el cap. 2 del Libro cuarto de *Methods*, y los caps. 9 y 10 del libro de Schneewind.

LECCIÓN II

La justicia y el principio de utilidad clásico según Sidgwick

§1. LA JUSTICIA SEGÚN SIDGWICK

1. Deberían leer la descripción que Sidgwick hace de la justicia en el Libro tercero, capítulo 5, como parte de su larga y detallada exposición de los principios intuitivos que encontramos en el sentido común y que han sido perfeccionados por diversos autores en un intento de formularlos como principios fundamentales genuinos y racionales. Él cree que, tras examinar estos principios, queda claro que todos ellos resultan vagos e imprecisos cuando tratamos de aplicarlos a la práctica, y que están sujetos a varias excepciones y condiciones que son arbitrarias porque los propios principios no incluyen explicación alguna de la base racional de dichas excepciones y condiciones. Por consiguiente, la conclusión de Sidgwick es que esos principios no pueden funcionar como principios fundamentales genuinos, racionales y objetivos, pues debe de haber *otro* principio superior (o principios superiores) que explique esas condiciones y excepciones. Y lo que insinúa (y, a menudo, incluso más que eso) es que ese principio *superior debe de* ser el principio de utilidad. Todo esto, claro está, desde el supuesto de que siempre hay una respuesta correcta o verdadera, y que podemos conocerla y ponernos de acuerdo en cuál es ésta (si seguimos el dictado de la razón).

2. Sidgwick analiza la noción de justicia en tres ocasiones: la más completa es en el capítulo 5 del Libro tercero de *Methods;* la siguiente es el breve resumen del cap. 5 que Sidgwick ofrece en su «Review of Common Sense», en el cap. 11 del Libro tercero, en las páginas 349-352; y, por último, está la evaluación que aparece en el cap. 3 del Libro cuarto, en las páginas 440-448.

Sidgwick explica los diferentes objetivos de estos análisis y comentarios del modo siguiente. En el cap. 5 del Libro tercero, de lo que se trata es de «determinar imparcialmente cuáles son realmente los veredictos del sentido común» *(ME,* pág. 343), mientras que el objeto del «Review» del cap. 11 es el de «preguntarse hasta qué punto puede afirmarse que estas enunciaciones [es decir, esos veredictos del sentido común] son clasificables como Verdades Intuitivas» *(ME,* pág. 343). En el cap. 3 del Libro tercero, el objetivo es demostrar que, cuando se trata de afrontar las difi-

cultades, ambigüedades, etc., que surgen en la práctica a la hora de definir y especificar sus nociones de justicia, el sentido común es, por así decirlo, inconscientemente utilitario, ya que se invoca de forma natural el principio de utilidad, aunque sea sólo implícitamente. (Una de las definiciones que da Sidgwick del sentido común de los seres humanos es ésta: aquello que «expresa de forma general el conjunto de personas en cuyos juicios morales estamos dispuestos a confiar»; *ME,* pág. 343.) Así pues, aunque estas diversas descripciones y definiciones de la justicia son un tanto repetitivas, su finalidad expresa es diferente en cada caso. Y, de hecho, las observaciones de Sidgwick no son exactamente las mismas y, hasta cierto punto, se complementan mutuamente.

3. Un esquema aproximado del cap. 5 sería el siguiente:

a) En el §1 *(ME,* págs. 264-268), Sidgwick sostiene que, aunque la justicia está conectada en nuestro pensamiento con las leyes (véase administración de justicia), no cabe identificarla meramente con lo legal, pues las leyes pueden ser injustas. Y aunque la justicia incluye e implica la ausencia de desigualdades arbitrarias a la hora de elaborar y administrar las leyes, tampoco se reduce meramente a esto.

b) En el §2 (págs. 268-271), Sidgwick se refiere a lo que denomina la *«justicia conservadora»,* es decir, al cumplimiento (1) de los contratos y los acuerdos explícitos, y (2) de las expectativas que surgen naturalmente a partir de las prácticas establecidas y de las instituciones de la sociedad. Pese a todo, el deber de cumplir estas últimas no queda claramente definido; tampoco es evidente cuál es el peso que deberían tener dichas expectativas.

c) En el §3 (págs. 271-274): El propio orden social puede ser considerado injusto con arreglo al criterio de la *justicia ideal.* Pero existen diferentes concepciones de dicho criterio.

d) En el §4 (págs. 274-278): Hay una perspectiva que dice que la libertad es el fin absoluto, pero el intento de elaborar una noción ideal sobre esa base choca con dificultades insuperables.

e) En el §5 (págs. 278-283): Tampoco la realización de la libertad responde a nuestra concepción común de la justicia ideal, que consiste más bien en considerar que el mérito debe ser correspondido.

f) En el §6 (págs. 283-290): Pero la aplicación de este principio es también sumamente desconcertante, pues admite diferentes interpretaciones del mérito. Por ejemplo, el mérito puede ser estimado conforme a un esfuerzo aplicado y consciente, o conforme a la valía de lo que se hace (de los servicios prestados); además, el principio de idoneidad es un factor que complica aún más las cosas.

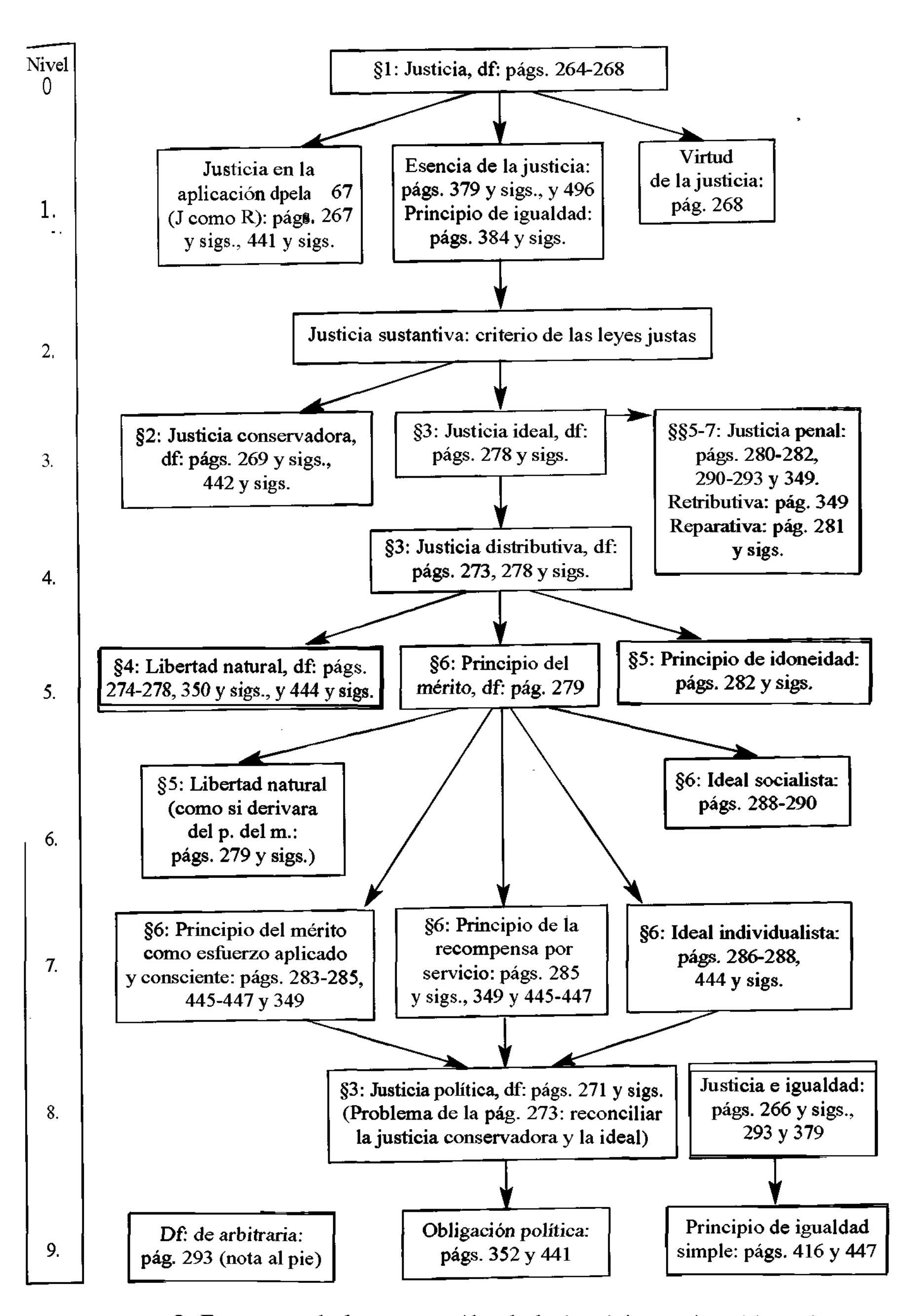


FIGURA 8. Esquema de la concepción de la justicia según Sidgwick, en *Methods,* Libro tercero, cap. 5

g) En el §7 (págs. 290-294): Igualmente, presenta dificultades el *mérito adverso* a la hora de definir la justicia criminal. Sidgwick expone finalmente un resumen de sus conclusiones (págs. 293-294).

§2. Formulación del principio clásico de utilidad

Intuitivamente, la idea consiste en maximizar el balance neto de placer sobre dolor.

1. El principio es de aplicación general a todo tema y a toda persona: situaciones, prácticas, acciones y rasgos individuales del carácter, etc., y en todas las circunstancias (ideales o no). Por lo tanto, en una situación dada, la institución, acción, etc., en cuestión es correcta, está bien o es lo que debería hacerse, si, entre todas las alternativas viables en esas circunstancias, es aquella que maximiza el siguiente sumatorio:

$$\sum a_i u_i = a_1 u_1 + a_2 u_2 + \ldots + a_n u_n \text{ (una suma lineal de las } u_i\text{)},$$

donde los a_i son números reales (los pesos ponderados de las u_i) y las u_i son números reales que representan la utilidad (el balance neto de placer sobre dolor) para cada individuo *I*. Estos números tienen en cuenta todas las consecuencias de la institución o de la acción en cuestión sobre cada uno de los individuos afectados, sea cual sea su posición en el espacio o en el tiempo, y, por lo tanto, por muy distante que esa posición sea en el futuro.

2. Para fijar ideas, supongamos que los individuos en cuestión pertenecen a la misma sociedad y no tienen en cuenta a los demás individuos; incluyamos también, sin embargo, a todas las personas que pertenezcan a *m* generaciones futuras, hasta que (por hipótesis) termine el mundo. La idea es maximizar la utilidad a lo largo de todo ese período de tiempo, aunque prescindiendo del pasado, pues lo pasado, pasado está y la acción humana no puede ya afectarlo.

3. En la doctrina clásica, los pesos a_i son todos iguales a 1, pues así viene implicado, como dice J. S. Mill, por la noción de la medición de placeres y dolores como cantidades objetivas dadas por la intensidad y la duración de éstos. No se necesita algo tan filosófico como que todos tengan «el mismo derecho a la felicidad» para rebatir a Herbert Spencer (véase J. S. Mill, *El utilitarismo*, cap. 5, ¶36, nota al pie [pág. 136]).

4. Las u_i son, como ya se ha dicho, números que miden el balance neto de felicidad para cada individuo *I* a lo largo del período de tiempo

relevante (durante el que la institución o la acción en cuestión tiene efecto). Podemos imaginar que esa extensión de tiempo se divide en intervalos unitarios, de manera que cada $u_i = u_{ij}$, $j = 1, ..., q$. Pero éstas serían ya meras florituras, así que dejémonos de ellas. Ya pueden ver cómo sigue el argumento.

5. La cuestión fundamental es que las u_i representan sólo un tipo de información, que es el balance neto de utilidad contabilizado (o estimado) exclusivamente a partir de la intensidad y la duración de la conciencia agradable o desagradable de placer y dolor, con independencia de cualquier relación objetiva de los individuos entre sí que pueda ser un condicionante de esas experiencias, o de los fines de los deseos cuya satisfacción o insatisfacción provoque el placer o el dolor. En sí mismos, los placeres de la crueldad vengativa valen igual que los de la generosidad y el afecto. Como dijo Bentham, el *pushpin* es marginalmente tan bueno como la poesía (una unidad de lo uno = una unidad de la otra).

§3. Algunos comentarios a propósito de la comparaciones interpersonales de utilidad (comparaciones IP)

1. Para maximizar una suma lineal de utilidades, debemos suponer que tiene sentido sumar los placeres y los dolores de cada individuo y que las unidades en las que éstos se calculan son las mismas para individuos diferentes. La doctrina clásica asume una plena comparabilidad interpersonal, es decir: a) que los niveles de felicidad son comparables, y b) que lo son en las mismas unidades. La corriente Bentham-Edgeworth-Sidgwick también asume la existencia de un cero natural, un punto de indiferencia entre placeres y dolores. Sobre estas cuestiones, véase el cap. 2 del Libro segundo de *The Methods of Ethics*, de Sidgwick.[9]

2. La doctrina clásica asume que cada individuo puede estimar y comparar sus propios niveles de felicidad basándose en su propia introspección y en su memoria: los placeres y los dolores son aspectos de los que tenemos conocimiento directo en experiencias que juzgamos agradables o desagradables.

3. Cuando se asume que todos los individuos tienen el mismo cero natural y (según Edgeworth) el mismo umbral diferencial en sus nive-

9. Véase en la lección III sobre Sidgwick un extenso análisis de las comparaciones interpersonales de utilidad. (*N. del e.*)

les de felicidad (entendido como unidad común para todos los individuos), y cuando se supone igualmente que todos los individuos pueden ordenar coherentemente las diferencias entre niveles de felicidad, se deduce que las comparaciones interpersonales necesarias son posibles y no dependen de elecciones que impliquen casualidad *y* riesgo. (Estos supuestos son extremadamente exigentes y parecen inverosímiles, pero volveremos sobre esto más adelante.)

§4. ALGUNOS ELEMENTOS DEL PRINCIPIO DE UTILIDAD COMO PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE UN MÉTODO RACIONAL DE LA ÉTICA

1. Nos interesan especialmente aquellos elementos del utilitarismo clásico que llevan a Sidgwick a pensar que éste supera los defectos del intuicionismo, según se revelan en su análisis de la justicia (que ya hemos comentado en la lección anterior). Teniendo esto en mente, fijémonos para empezar en que el utilitarismo es una concepción de un solo principio: es imposible en ella, pues, un conflicto entre principios fundamentales, pues sólo cuenta con uno de ellos. Ésa es una ventaja sobre el intuicionismo.

2. Además, Sidgwick cree que el principio de utilidad es la consecuencia de otros tres principios evidentes (o aparentemente evidentes): a) el principio de equidad *(ME,* págs. 379 y sigs.), que, para Sidgwick, ya fue formulado en lo esencial por Clarke (págs. 384 y sigs.) y Kant (págs. 385 y sigs.); b) el principio del amor propio racional (preferencia temporal cero) (pág. 381), y c) el principio de benevolencia racional (págs. 382 y sigs.). No obstante, estos tres principios no se contradicen, sino que, juntos, producen un único principio de utilidad. De ese modo, se satisface el criterio de evidencia sin dejar de satisfacer el criterio de tener una guía para la práctica. (A propósito de esto, véase la lección I sobre Sidgwick, §2, punto 5).)

3. Sidgwick argumenta que el principio de utilidad es plenamente racional porque no está limitado ni restringido por excepciones o condiciones arbitrarias; rige de forma absolutamente general para todos los casos de razón práctica. Y el uso de reglas secundarias o «axiomas intermedios» *(ME,* pág. 350) se explica por el propio principio, con lo que se cumple con el criterio comentado en la lección I, §2, 5).

4. Por último, el principio utilitarista armoniza y sistematiza los juicios del sentido común y los ajusta de forma coherente y consecuente. (Véase, por ejemplo, el análisis de los valores ideales en el Libro ter-

cero, cap. 14, y la conclusión [págs. 406 y sigs.], según la cual, ningún otro principio salvo el de utilidad puede organizar tales juicios.) Al mismo tiempo, este principio corrige nuestros juicios prerreflexivos, por lo que satisface también el criterio mencionado en §2, 5), c), vii). Sidgwick asume que nuestros juicios prerreflexivos (o, al menos, algunos de ellos) tienen *cierta* validez genuina y, por consiguiente, el hecho de que les imprima cierto orden supone una confirmación adicional del principio de utilidad. (Véase el Libro tercero, cap. 2, págs. 419-422.)

§5. LA CRITICA DE LA LIBERTAD NATURAL SEGÚN SIDGWICK, A MODO DE ILUSTRACIÓN

1. En el §4 del cap. 5 del Libro tercero, Sidgwick sostiene que el principio de libertad (el principio según el cual lo único que las personas se deben unas a otras, aparte de los contratos y de la vigilancia por el cumplimiento de éstos, es el respeto a la no injerencia en el ámbito privado de las demás) no puede ser el principio fundamental de un método racional de la ética. Para empezar, a) es un principio que contiene restricciones arbitrarias, pues no explica por sí solo por qué no es aplicable a los niños, a las personas con deficiencia mental y a otros individuos parecidos, sino que ha de invocar tácitamente otro principio, que es el principio utilitario (*ME*, pág. 275).

2. Además, b) el principio es ambiguo entre la libertad de acción que permite toda clase de molestias sin restricción y entre aquella otra libertad de acción que incluye, al menos, ciertas protecciones y restricciones frente a determinadas molestias o injerencias, aunque supuestamente no frente a todas. Pero para hallar la media entre esos dos extremos inaceptables, es preciso apelar a otro principio más trascendental, como es el principio utilitario (págs. 275 y sigs.).

3. Para que sea posible un orden social que utilice el principio de libertad, éste debe permitir el derecho a que cada persona se limite voluntariamente su libertad por contrato. Pero éste debe ser un derecho limitado a su vez para que no permita el derecho a vendernos a nosotros mismos como esclavos. Y, sin embargo, parece imposible deducir un derecho apropiadamente limitado a restringir nuestra propia libertad por contrato a partir del principio de libertad exclusivamente. Necesitamos otro principio adicional que pueda tener entonces una validez superior, etc. (pág. 276).

4. Pasando ahora a la cuestión de la apropiación de cosas materiales y, en especial, de la tierra (y aquí, Sidgwick parece tener en mente a Locke, mientras que en los anteriores puntos 1-3 tal vez tuviera a Spencer), Sidgwick sostiene que el principio de libertad se realizaría al máximo si no existiera apropiación alguna. Si, pese a ello, en una sociedad donde toda la tierra ha sido ya apropiada y hay personas que no heredan propiedad real, se argumenta que todos sus miembros están mejor con esa apropiación que sin ella, eso querrá decir que semejante injerencia en la libertad de otras personas puede ser compensada de algún modo. Pero esto significa, en el fondo, invocar otro principio, por lo que la realización de la libertad no puede ser «el único fin último de la justicia distributiva» (págs. 276 y sigs.).

§6. ASPECTOS ADICIONALES ACERCA DE LA DEFINICIÓN DEL PRINCIPIO DE UTILIDAD

1. La expresión «la máxima felicidad para el máximo número» parece haber aparecido por vez primera en la *Inquiry Concerning Moral Good and Evil,* de Hutcheson (1725): véase sección III, §8. Esta expresión ha llevado a algunos a considerar absurdo ese principio, ya que presenta dos objetivos a maximizar: felicidad y número. Sin embargo, esto último es una interpretación errónea del mismo: el principio consiste en maximizar la felicidad total, y esto significa que tanto la *distribución* de felicidad entre las personas existentes (o a lo largo de las generaciones) como el número de personas (en la medida en que la política social tenga alguna incidencia en ello) han de ser decididos según aquello que maximice la utilidad total (no la media). Sidgwick deja esto muy claro: véase *ME,* págs. 415 y sigs. (véase también *Teoría de la justicia,* págs. 161 y sigs. de la edición inglesa).

2. Nótese que el principio de utilidad no atribuye peso alguno a la *igualdad* (en el sentido de una distribución igualitaria de la utilidad): lo *único* que cuenta es la utilidad *total.* Esto se desprende de la naturaleza aditiva misma del principio (la maximización de una suma lineal de todas las u_i). Observen que si el principio dictara una multiplicación de utilidades, se produciría un claro desplazamiento hacia una mayor igualdad. Por lo tanto, la fórmula matemática empleada incorpora ya una noción *ética:* la de que la distribución no es significativa.

3. En la práctica (en lo que se refiere, por ejemplo, a la legislación), los utilitaristas suelen asumir que las personas tienen capacidades si-

rnilares de experimentar placer y dolor, y que se cumple el principio de la utilidad marginal decreciente: todo esto implica una igualdad, *ceteris paribus,* a la hora de distribuir los medios de la felicidad.

LECCIÓN III

El utilitarismo de Sidgwick (otoño de 1975)

§1. INTRODUCCIÓN AL UTILITARISMO

1. Como he dicho antes, el utilitarismo es la tradición con una continuidad más prolongada (o más antigua) en la filosofía moral inglesa. Cuando digo «inglesa» quiero decir «escrita en lengua inglesa»: muchos de los autores importantes del utilitarismo son escoceses (Francis Hutcheson, David Hume y Adam Smith) y, en nuestro siglo, ha contado con destacados representantes en Estados Unidos. En mi opinión, no es exagerado afirmar que, a partir del segundo cuarto del siglo XVIII, el utilitarismo ha conseguido más o menos dominar la filosofía moral inglesa. Cuando digo «dominar», quiero decir lo siguiente:

a) Cuenta entre sus representantes con una extraordinaria serie sucesiva de autores —Hutcheson, Hume, Smith, Bentham, los Mill, Sidgwick y Edgeworth— que superan en número y potencia intelectual a cualquier otra corriente de la filosofía moral, incluida la teoría del contrato social, el idealismo, el intuicionismo y el perfeccionismo. (Tengan en cuenta que me estoy refiriendo a la filosofía moral inglesa, y no a la continental: Alemania, Francia, etc.)

b) Por otra parte, el utilitarismo ha tendido a controlar el curso del debate filosófico en la medida en la que otras tradiciones se han esforzado por construir una alternativa a aquél, a menudo sin éxito. Pese a que el intuicionismo o el idealismo pueden haber logrado demostrar varios puntos débiles del utilitarismo, han salido peor parados en cuanto a la formulación de una doctrina igualmente sistemática que pueda equipararse a la de los mejores autores utilitaristas. Entre los intuicionistas que tengo en mente ahora mismo, destacan Butler, Price, Reid y Whewell, y entre los idealistas británicos del siglo xix, se encontrarían Hamilton, Bradley y Green.

c) Además, el utilitarismo ha tenido vínculos muy estrechos con la teoría social y sus principales representantes han sido también grandes teóricos políticos y economistas. Consideremos, si no, este dato impactante: de todos los grandes economistas políticos clásicos, todos y cada uno de ellos (con la única excepción de Ricardo) ocupan un puesto igualmente importante en el utilitarismo como tradición de la filosofía moral. Basta con ir haciendo una lista de los nombres:

Siglo XVIII: Hume, Adam Smith y Jeremy Bentham.

Siglo XIX: James y J. S. Mill, Edgeworth y Sidgwick (los dos últimos destacaron más en economía y filosofía, respectivamente, pero se interesaron por ambos campos). El tercer libro de Sidgwick, *The Principles of Political Economy* (1884; 3ª ed., 1901), es un breve tratado de economía del bienestar utilitaria (en cierto sentido, el primero en esa materia).

En el siglo XX, el utilitarismo ha ejercido mucha más influencia en economía (donde estuvo representado por Marshall y Pigou) que ninguna otra filosofía moral. Sólo a partir de la década de 1930, empezó a ceder el dominio de la doctrina clásica. Pero aún hoy en día, muchos economistas mantienen lo que ellos mismos denominan una forma muy general de utilitarismo. Sobre esto, volveremos más adelante.

Es, pues, absolutamente necesario dedicar una detenida atención al utilitarismo. Una tradición de semejante fuerza no puede estar exenta de gran mérito.

2. Comentaré ahora brevemente los comienzos del utilitarismo en la Edad Moderna. Como buena parte de la filosofía moral y la teoría social inglesas modernas, empieza con Hobbes y con la posterior reacción a este pensador. No debemos olvidar que Hobbes es una figura imponente: un escritor maravilloso de estilo vigoroso y con una forma aparentemente perfecta de expresar su visión particularmente profunda (y un tanto aterradora) de la vida política. Hobbes provocó una virulenta reacción intelectual. Ser considerado un hobbesiano tenía sus riesgos y es fácil ver por qué: Hobbes era el principal representante de la infidelidad religiosa moderna.

Consideremos las ideas de un moralista cristiano ortodoxo como Cudworth (quien más o menos propugnaba las perspectivas filosóficas que se muestran en la columna izquierda de la figura 9) y comparémoslas con las de Hobbes.

Comparémoslas, en concreto, con cómo interpretaba él [Cudworth] las ideas de Hobbes (que era como las interpretaban la mayoría de sus

contemporáneos) [en la columna derecha de la figura 9].[10] Para ver lo que Hobbes significó para su época, el ataque que supuso para la moral y la tradición filosófica cristianas, no hay fuente mejor que la obra de Cudworth, *True Intellectual System* (1671, fecha de imprimátur; 1678, fecha de publicación).

3. Sin embargo, la reacción de los principales utilitaristas frente a Hobbes fue, como era de esperar, muy diferente de la de Cudworth. (No me refiero aquí a los utilitaristas teológicos —Gay, Paley y Austin—, pues éstos constituyen casos especiales; además, algunos de los principales utilitaristas eran teólogos o teístas, como Hutcheson y Smith.) En su mayor parte, lo que les molestaba de Hobbes no era su ateísmo (suponiendo que fuera realmente ateo) ni su materialismo, su determinismo y su individualismo. Hasta cierto razonable punto, Hume, Bentham, los dos Mill y Sidgwick también defendían esas posturas. Lo que rechazaban de Hobbes (o de lo que se entendía que significa o representaba Hobbes) era:

i) La doctrina del egoísmo psicológico y ético.

ii) La idea de que la autoridad política está legitimada por un poder superior (aunque es dudoso que ésa fuera realmente la posición de Hobbes) o por unos acuerdos celebrados ante un poder superior, o, de hecho, la idea misma de que la autoridad política descanse sobre un contrato social o de cualquier otro tipo (en el sentido habitual del término «contrato»).

iii) La tesis del relativismo ético.

Por lo tanto, es útil concebir el utilitarismo clásico (la línea de pensadores que va desde Hutcheson-Hume hasta Sidgwick-Edgeworth) más o menos del modo siguiente, es decir, como un intento de formular, como reacción a Hobbes:

a) una concepción moral y política que diera cuenta de los fundamentos de la autoridad política, de manera que ésta no estuviera basada en el poder, sino en principios morales, y de manera que dicha concepción no fuera relativista ni estuviera basada en el egoísmo psicológico ni en el ético.

Al mismo tiempo, el utilitarismo clásico aceptaba como parte de las condiciones del estado de la cultura moderna que toda concepción moral y política debía ser laica, es decir, que:

b) el utilitarismo clásico no basa los principios morales fundamentales en la voluntad divina y es plenamente compatible con la negación

10. John Passmore, *Ralph Cudworth* (1951), págs. 11 y sigs.

Cudworth	*Hobbes*
Teísmo	Ateísmo
Dualismo (cuerpo y mente)	Materialismo
Libre albedrío («libertarianismo»)	Determinismo
Concepción organicista del Estado	Individualismo
Moral eterna e inmutable	Relativismo ético

FIGURA 9

del teísmo (en el sentido tradicional). También es compatible con el materialismo, el determinismo y el individualismo, al igual que con aquello que se considere parte de las conclusiones de la teoría social y las ciencias naturales.

En resumen, el utilitarismo clásico fue la primera tradición en desarrollar una concepción moral sistemática desde el supuesto de la existencia de una sociedad laica sometida a las condiciones modernas. Buena parte de los esfuerzos de los autores utilitaristas van encaminados a oponerse a la tradición moral ortodoxa y a instaurar una base moral para las instituciones políticas que esté completamente libre de antecedentes teológicos, y que esté diseñada para ser compatible con los supuestos laicos y con las tendencias del mundo moderno.

Observarán ustedes que la noción de una sociedad bien ordenada y verdaderamente basada como criterio político razonable descansa sobre la misma idea. Así pues, podemos aceptar este objetivo: podemos hacer esto mismo sin que ello implique que los supuestos ortodoxos [teológicos] son falsos. Basta con desarrollar una doctrina moral que no presuponga tal base [teológica] (si eso es posible). Asumiré que todas las perspectivas que analizamos aceptan ese objetivo de fondo.

§2. FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO CLÁSICO DE UTILIDAD (SIDGWICK)

1. Sidgwick ofrece una cuidada enunciación del principio en su *The Methods of Ethics,* Libro cuarto, capítulo 1. Repasaré los puntos principales y añadiré algunos comentarios a modo de aclaración. Defino el utilitarismo (o el «hedonismo universalista», como él lo denomina a veces) como aquella concepción ética que sostiene que la institución o conjunto de instituciones (objetivamente) correcta, o la conducta (de

los individuos) objetivamente correcta, en unas circunstancias dadas cualesquiera, es aquella que produce la mayor cantidad de felicidad en total. O aquella que conduce a un máximo balance neto de felicidad (de sensaciones agradables).

En la suma de la felicidad que hay que maximizar, tenemos que incluir a todos los individuos (personas), sean quienes sean, que estén afectados por la institución o la conducta en cuestión (es decir, aquellos cuya felicidad se vea afectada positiva o negativamente por esta última). En el fondo, los utilitaristas clásicos creían que, en principio, era necesario incluir a todos los seres con capacidad de sentir, y, por lo tanto, a todos los animales y seres vivos que pudieran experimentar placer y dolor. Su susceptibilidad a tales sensaciones obliga a incluirlos. Éste es un aspecto importante del utilitarismo, como destacaremos más adelante. Por el momento, sin embargo, supongamos que las consecuencias de las instituciones *y* de las acciones se limitan a los individuos humanos y a las generaciones subsiguientes de tales individuos.

Formalmente, podemos exponer el principio utilitario del modo siguiente. Sean $u_1, \dots, u_n$ las utilidades (expresadas en números que representan el grado de felicidad) de los n individuos afectados por la institución (o sistema de instituciones) o por las acciones en cuestión: por ejemplo, los n individuos que forman una sociedad o cualquier otro [grupo]. Sean $a_1, \dots, a_n$ los pesos relativos de esas utilidades. Entonces, el principio consiste en:

$$\text{maximizar } \sum a_i u_i = a_1 u_1 + \dots + a_n u_n$$

Es decir, que la alternativa (institución, acto o lo que sea) correcta es aquella alternativa (institución o acto) perteneciente al conjunto de alternativas viables (posibles) que maximiza esta función. (Supongamos, por el momento, que no hay posibilidad de empates.)

Resulta inmediatamente evidente que este principio no es el mismo que el del egoísmo ético: aquí se tiene en cuenta y se asigna un peso a la felicidad de todo el mundo (asumiendo que todos los $a_i > 0$).

2. Llegados a este punto, cabe señalar una característica muy importante de este principio: las u_i son indicadores numéricos de felicidad, y para Sidgwick, las sensaciones o experiencias (o la conciencia) agradables son el bien supremo (volveremos sobre esto más adelante). Se trata de estados o aspectos psicológicos de los que tenemos conocimiento (directamente, por así decirlo) a través de la introspección: son, digámoslo así, *completos en sí mismos* (a lo largo de un cierto intervalo de

tiempo) y *buenos* en sí mismos (o malos en sí mismos, en el caso del dolor). El reconocimiento de estas sensaciones no presupone (ni utiliza) ningún principio que implique conceptos como los de lo correcto, lo justo, etc., ni cualesquiera otros que entren dentro de esa categoría. Así pues, el utilitarismo clásico utiliza una noción de la felicidad y del bien supremo que se define *independientemente* y, por así decirlo, *con anterioridad a todas las demás nociones morales*, o, en cualquier caso, previamente a las relacionadas con lo correcto, con la justicia, con la virtud moral o con la valía moral. Dado que esto es característico de las concepciones *teleológicas*, el utilitarismo es una doctrina teleológica.[11]

En lo que difiere de otras concepciones teleológicas, es en su definición del bien (o sea, de aquello que hay que maximizar). El perfeccionismo, por ejemplo, dice que tenemos que maximizar ciertas formas de excelencia (es decir, de perfección tanto humana como de otros tipos) u otros valores determinados: la belleza, el conocimiento del mundo (o de sus principales partes estructurales, etc.), o una mezcla de ambas cosas.[12] (En ocasiones, se emplea el término «utilitarismo ideal» para referirse a esta última perspectiva, pero es una manera errónea de denominarla.) Ejemplos de autores perfeccionistas en este sentido los encontramos en G. E. Moore, Hastings Rashdall y en otros muchos pensadores que dieron cierto peso a los valores perfeccionistas.

Pero el utilitarismo clásico define subjetivamente ese bien a maximizar: es decir, que lo hace en términos de las sensaciones o experiencias (o conciencia) agradables de los individuos (humanos).

3. Tal vez nos parezca ésta una definición excesivamente estrecha del bien. He empezado usándola porque es especialmente clara y simple, porque es la perspectiva empleada por Sidgwick (y por Bentham y Edgeworth), y porque Sidgwick tiene varios argumentos interesantes a propósito de ella (que mencionaré más adelante). La de este autor es la formulación más nítida de la doctrina clásica estricta y él mismo se resiste a todo intento de apartarse de la misma y, en especial, a innovaciones como las introducidas por Mill (a quien abordamos a continuación), Moore, etc.

11. Véase en John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, ed. rev., 1999, págs. 21-23, 35-36, 490-491 y 495-496 (trad. cast. de la 1ª edición inglesa: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979), un análisis de las doctrinas teleológicas y una comparación de éstas con las doctrinas contractualistas. (*N. del e.*)

12. Véase *A Theory of Justice*, sección 50, sobre el «principio de perfección». (*N. del e.*)

No obstante, si así lo preferimos, la noción utilitaria de bondad puede ser interpretada de forma mucho más amplia: por ejemplo, puede ser entendida como la satisfacción o la realización de unos intereses humanos no hedonistas, o como la satisfacción o la realización de unos intereses (humanos) racionales, tras imponer ciertas pruebas de racionalidad y siempre y cuando dichos intereses no impliquen los otros conceptos morales antes mencionados (derechos y valía moral, etc.); es decir, siempre que permitamos únicamente una cierta clase apropiadamente limitada de correcciones a los intereses o deseos humanos (a través de una deliberación racional, etc.). O, más genéricamente, podemos entender el bien como la felicidad definida como la ejecución exitosa de un plan de vida racional (habiendo definido «racional» de la forma apropiada).[13] El utilitarismo puede ser ampliado hasta dar cabida a todas estas variaciones; en ese caso, muchas de las objeciones habituales a la doctrina dejan de ser igual de plausibles frente a estas otras formas modificadas de utilitarismo. No hay duda, entonces, de que Mill, por ejemplo, pretende categorizar el bien como algo que ha de ser maximizado de este modo (al menos).[14]

La característica crucial de la definición del bien en el utilitarismo es ésta: a) que define el bien independientemente (de los conceptos del derecho y la valía moral); b) subjetivamente, que lo que es bueno es i) una sensación (o conciencia) agradable (placer), o ii) la satisfacción de intereses racionales individuales —definidos en relación con los intereses reales de las personas, y tras acotar adecuadamente lo que se entiende por «racional»—, o iii) la ejecución de unos planes de vida racionales (felicidad), y c) que es, en cierto sentido, individualista, pues el bien supremo es atribuido en exclusiva a la experiencia consciente de las personas individuales y no presupone relaciones objetivas. Además, y en cualquier caso, d) lo que hay que maximizar es la suma de este bien (de estos bienes de los individuos). Puede que el mejor modo de dejar claro a qué equivale este sentido del individualismo sea contrastándolo con otras perspectivas.

4. Variaciones o mejoras permisibles: Expliquemos más a fondo la noción de variación (o mejora) permisible sobre el utilitarismo clásico:

13. Véase a este respecto la versión que da Rawls del bien de una persona en términos del plan de vida racional que esa persona elegiría en condiciones de racionalidad deliberativa y teniendo en cuenta el principio aristotélico. *A Theory of Justice*, secciones 63-66. (*N. del e.*)

14. Sobre las variaciones permisibles sobre el utilitarismo, véase el apéndice de esta lección.

es decir, ¿qué sentido tiene esta noción y qué queremos decir con ella? Primero, su sentido: existe cierta tendencia a usar el término «utilitarismo» con demasiada laxitud, a tal punto que son muchos los tipos distintos de concepción moral que se dicen utilitaristas. Esta laxitud ha tenido un efecto desafortunado: ha vuelto más opaca la estructura de esas diferentes doctrinas morales y nos ha hecho olvidar qué tiene de especial cada una de ellas. Así que necesitamos una noción de cuáles pueden ser las variaciones permisibles sobre el utilitarismo para determinar cuáles son aquellas que comparten la estructura característica o especial de la perspectiva utilitaria clásica.

Empecemos por cuál es esa estructura característica:

a) En primer lugar, es la estructura característica que el utilitarismo comparte con las doctrinas teleológicas en general: es decir, que la noción del bien está definida con anterioridad a (y con independencia de) la noción de lo correcto (y de todos los conceptos que entran dentro de esta última categoría), y que, a continuación, lo correcto queda definido como aquello que maximiza el bien. Esta manera de introducir lo correcto es un aspecto de la idea intuitiva natural que subyace al utilitarismo. Es la idea de que la conducta y la decisión racionales pasan por maximizar el bien: por aspirar al máximo bien posible. (Comparar con la teoría del contrato social.)

b) En segundo lugar, el rasgo característico que distingue al utilitarismo de otras concepciones teleológicas es que define el bien de forma subjetiva: hablando a grandes trazos, desde el punto de vista del sujeto o agente humano individual. Esto significa, en este caso, que:

i) El bien se define como una conciencia agradable o deseable, o como placer frente a dolor, o como la satisfacción del deseo, y conforme a su intensidad y duración.

ii) Las capacidades de experimentar placer y dolor (o los deseos y las aversiones relevantes) son las que las personas tienen en realidad en cualquier momento dado. En nuestras deliberaciones, tomamos siempre como punto de partida en cada momento aquellos aspectos de las personas tal como son o como se puede prever que serán. La razón práctica está basada en las propensiones y los deseos *dados*.

Así pues, lo que caracteriza al utilitarismo clásico es que trata a la persona con arreglo a sus capacidades para experimentar placer y dolor, etc. La parte de los recursos sociales correspondiente a cada persona depende de dichas capacidades. Y en esto contrasta con otras perspectivas que entienden de forma diferente qué es lo que corresponde por derecho a cada uno (la teoría del contrato social o la teoría de Kant).

Definamos ahora cuál sería una variación permisible sobre el utilitarismo: sería aquella que preserva los elementos característicos anteriormente mencionados y no introduce otros que sean incongruentes con aquéllos. De ese modo, al examinar el utilitarismo, lo que nos proponemos es comprobar si cualquier perspectiva que comparta esas características es correcta o no. Sería un avance, por ejemplo, mostrar que todas las perspectivas caracterizadas por esos elementos resultan necesariamente insatisfactorias.

Por este motivo, podría interesarnos (como he sugerido anteriormente) permitir que, desde la perspectiva utilitarista —una vez fortalecido su argumento y convertida en una concepción mejorada—, se suponga que el bien se define como la satisfacción de unos deseos *racionales*, entendiendo por éstos, aquellos deseos que los individuos tendrían si sometieran sus deseos reales presentes a ciertas formas de evaluación racional (por medio de los principios de la elección racional). La perspectiva resultante es distinta (una variación), pero tal vez queramos contarla como variación permisible dentro de la misma estructura general.

Lo cierto es que no habríamos descubierto el fallo básico del utilitarismo si no permitiéramos esta variación para mejorar la perspectiva. (Como se comenta a continuación, no se permiten en ningún caso límites a los deseos reales impuestos a través de restricciones del concepto de lo correcto.)

§3. A PROPÓSITO DE LAS COMPARACIONES INTERPERSONALES

1. Es evidente que la noción de la suma de los placeres (por simplificar términos) o de los grados de felicidad de diferentes individuos presupone que contamos con algún modo de comparar y calcular los placeres experimentados por distintas personas. Podremos decir así, por ejemplo, que el individuo A tiene el doble de placeres que el individuo B, etc.

Veamos algunos comentarios sobre esto:

En primer lugar, asumimos que los a_i son todos iguales y valen 1. Esto era presumiblemente lo que Bentham quería decir (según cita Mill en *El utilitarismo*, cap. V, ¶36 [pág. 136]) con su frase: «que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno». Mill interpreta correctamente esta regla de ponderación: no implica, como Spencer sostiene en *Social Statistics*, un igual derecho de todos a la felicidad, sino que se

desprende directamente de la definición independiente del bien como placer, satisfacción, etc. Como dice Mill, sólo supone que una misma cantidad de felicidad (placer) es igualmente deseable (buena) tanto si la siente la misma persona en diversos momentos como si la sienten personas distintas a la vez. Todo esto está implícito en la idea misma de medición aplicada a los placeres. Forma parte del principio mismo de utilidad y no es una premisa necesaria para sustentarlo.' O eso dice Mill. Y no parece estar equivocado, desde el momento en que se entiende el bien como placer (satisfacción) y como nada más que placer. (Compárese con el brahmán de Maine, que estaba dispuesto a atribuir al placer de un brahmán un peso veinte veces superior al de quienes no son brahmanes; ciertamente, tendría que modificar de algún modo el principio clásico estricto para poder alcanzar semejante conclusión.)[16]

2. Asumimos de ahora en adelante, por lo tanto, que todos los pesos son iguales a 1. Podemos añadir aquí que eso es así para todos los individuos, sea cual sea su distancia con respecto a nosotros en el espacio y en el tiempo. Y dado que los efectos de nuestras acciones están limitados al presente o al futuro, podemos decir (aduciendo que lo pasado pasado está) que los placeres de todas las personas futuras tienen el mismo peso que los de las presentes. No existe, pues, ninguna preferencia temporal pura: esto significa que, si descontamos placeres futuros —ya sean los nuestros o los de otras personas—, tendrá que ser por otro motivo que no sea la simple ubicación de ese placer en el tiempo o en el espacio; si no, estaremos aplicando incorrectamente el principio de utilidad. Podemos decir, por ejemplo, que ciertos placeres futuros son más o menos probables por diversos motivos, o que su realización es más o menos incierta. Podrían ser descontados entonces en función de ello, o ponderados con arreglo a su probabilidad estimada; esto daría como resultado la llamada esperanza matemática. Pero esta forma

15. Mill dice que «el señor Herbert Spencer [...] [afirma que] el principio de utilidad presupone el principio previo de que todo el mundo tenga el mismo derecho a la felicidad. Sería más acertado describirlo como suponiendo que iguales sumas de felicidad son igualmente deseables, ya sean experimentadas por la misma o por distintas personas. Esto, sin embargo, no es una presuposición, ni una premisa que precise del apoyo del principio de utilidad, sino del propio principio en cuestión, ya que ¿qué es el principio de utilidad si no se da el caso de que «felicidad» y «deseable» sean términos sinónimos? De haber algún principio previo implicado, no puede ser otro que éste, a saber, que las verdades de las matemáticas son aplicables a la valoración de la felicidad, asi como todas las demás unidades de medición» *(El utilitarismo,* cap. V, nota al pie del ¶36 [pág. 136]).

16. Henry Maine, *Lectures on the Early History of the Institutions,* Londres, Murray, 1987, págs. 397 y sigs.

de descuento no implica una preferencia temporal pura: es un descuento basado en estimaciones razonables de la incertidumbre (probabilidad) y no simplemente en el hecho de que un placer sea distante en el tiempo (futuro).

3. Dediquemos ahora unas palabras a las *comparaciones interpersonales*. Evidentemente, para poder proceder a comparaciones interpersonales de utilidad, precisamos al menos de dos cosas:

a) Una medida cardinal de utilidad para cada individuo (todos los *n*).

b) Un modo de concordar las medidas de utilidad de individuos distintos, de manera que podamos relacionarlas y sumarlas de un modo significativo: necesitamos, en definitiva, unas reglas de correspondencia que nos indiquen cómo comparar y ponderar los placeres de diferentes personas.

No basta simplemente con conseguir a). Sólo cuando podamos hacer tanto a) como b), y podamos hacerlo de forma satisfactoria, habremos establecido un modo de realizar comparaciones interpersonales.

Algunos aspectos a comentar de estas medidas cardinales: en primer lugar, en la doctrina clásica, las medidas cardinales individuales de utilidad se basaban en las estimaciones que realizaban los individuos sobre su propia felicidad tras un proceso de introspección y reflexión, y en las comparaciones que éstos efectuaban entre sus diversos estados de bienestar: es decir, en la intensidad y la duración de sus estados de conciencia agradable o desagradable. En resumen, se consideraba que los individuos a) eran capaces de ordenar de manera coherente sus diversos niveles de bienestar, y que podían decir también que b) la diferencia entre los niveles de los estados A y B es igual (o mayor o menor) que la diferencia entre C y D. Si se cumplen estos dos supuestos, existe una medida cardinal para cada individuo, y dicha medida es independiente de elecciones (preferencias) que implican riesgo o incertidumbre. (Otra medida o indicador posible se basa en una teoría que se remonta a Edgeworth; esta medida es también independiente de riesgos e incertidumbres.)[17] Por lo tanto, *no* hay que con-

17. En A *Theory of Justice*, ed. rev., sección 49, pág. 282, Rawls dice lo siguiente: «Existen varias formas de establecer una medida interpersonal de utilidad. Una de ellas (que se remonta, al menos, a Edgeworth) es suponer que un individuo es capaz de distinguir solamente un número finito de niveles de utilidad. Se dice entonces que una persona es indiferente entre alternativas que pertenecen a un mismo nivel de discriminación, y la medida cardinal de la diferencia de utilidad entre dos alternativas cualesquiera se define por el número de niveles distinguibles que las separan. La escala cardinal resultante es única, como debe ser, salvo por transformación lineal positiva. Para establecer una

fundir la medida clásica con la medida de utilidad de Von Neumann y Morgenstern, que está basada en unas elecciones coherentes entre loterías alternativas (o sea, entre combinaciones diversas de alternativas ponderadas por su probabilidad). (Quizá podamos decir algo más sobre esto más adelante.)[18]

En segundo lugar, a la hora de establecer las reglas de correspondencia que nos permitan sumar las medidas de utilidad de individuos distintos, *no es necesario* que podamos comparar los niveles (absolutos) del bienestar de dichos individuos. Basta con que se dé una comparabilidad de unidades; la comparabilidad de niveles es innecesaria. (Comparabilidad plena = comparabilidad de niveles + comparabilidad de unidades.) Puesto que de lo que se trata es de maximizar la suma de bienestar, lo único que importa es cuánto sube o baja cada individuo (en cuántas unidades, esto es) a partir de donde se encuentra actualmente, como resultado de la realización de las diversas alternativas viables. No importa que el individuo A, por ejemplo, suba o baje *n* unidades desde un nivel superior o inferior al nivel de B, asumiendo que exista una comparabilidad de unidades. La institución, política o acción que conduzca a un mayor incremento neto (tras realizar un balance de cifras positivas y negativas) desde la situación presente será la que maximice la utilidad con respecto a sus demás alternativas.[19]

---

medida válida entre personas, podríamos suponer que la diferencia entre niveles adyacentes es la misma para todos los individuos y la misma entre todos los niveles. Con esta regla de correspondencia interpersonal, los cálculos resultan sumamente sencillos. A la hora de comparar alternativas, determinamos el número de niveles entre ellas para cada individuo y luego los sumamos, teniendo en cuenta los signos positivos y los negativos». Véase A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970, págs. 93 y sigs.; sobre Edgeworth, véase *Mathematical Psychics*, Londres, Kegan Paul, 1888, págs. 7-9, 60 y sigs.».]

18. Véase en Rawls, *A Theory of Justice*, ed. rev., sección 49, págs. 283-284, un análisis de la definición de utilidad según Von Neumann y Morgenstern, y de los problemas de las comparaciones interpersonales de utilidad. (*N. del e.*)

19. Cuando los economistas hablan de «suma de utilidades marginales», quieren decir algo por este estilo, y se refieren exactamente a esto si suponemos que las ganancias y las pérdidas (medidas en bienes y servicios) son suficientemente pequeñas como para que la utilidad marginal de cada individuo permanezca más o menos constante para todo el intervalo de posibles ganancias y pérdidas medidas en bienes y servicios, etc. [Esta frase aparecía tachada en las notas de clase manuscritas de Rawls. (*N. del e.*)]

§4. Restricciones filosóficas a una medida satisfactoria de comparaciones interpersonales

1. Existen, al menos, dos condiciones restrictivas filosóficas muy importantes para cualquier conjunto satisfactorio de reglas de correspondencia para las comparaciones interpersonales. Hasta que no cumplamos con ellas, no habremos definido una perspectiva utilitarista plausible. La primera condición es que las reglas de correspondencia deben ser significativas y aceptables desde el punto de vista moral interpretado por la variedad particular de utilitarismo en cuestión (en este caso, por la doctrina clásica estricta). No todas las formas de correspondencia son admisibles. Además, todas las reglas de correspondencia parecen implicar unos supuestos éticos bastante estrictos, o, cuando menos, unos supuestos con implicaciones éticas, y estas presuposiciones deben concordar con la perspectiva en cuestión.

2. Pongamos un ejemplo: el de la conocida *regla cero-uno*. Ésta indica que, suponiendo que contamos con unas medidas cardinales individuales, y suponiendo que estas medidas tienen límite superior e inferior, las estandaricemos a unos valores numéricos de uno y cero, respectivamente. De aquí resulta una medida cardinal interpersonal, sí, pero ¿es la medida que queremos? ¿Define un objetivo que deseemos maximizar (dada la perspectiva utilitarista)? Pensemos en ello desde la óptica del siguiente ejemplo extremo: un ejemplo que, obviamente, no hay que tomar en serio, pero que tiene el mérito de exponer claramente el problema. Consideremos una sociedad que, en el momento t_0 está formada por n personas y m gatos en cantidades más o menos iguales (cada persona tiene su gato, por así decirlo). Incluyendo todos los seres con capacidad de sentir, de lo que se trata es de maximizar:

$$\sum u_i = u_1 + \dots + u_n + u_{n+1} + \dots + u_{n+m}$$

Cada semana hicksiana[20] (período de tiempo) cae una cantidad de maná X: ¿cómo distribuirlo? Asumiremos que los gatos alcanzan más fácilmente puntos cercanos a la dicha absoluta ($u = 1$) que las personas (adoptando la regla 0-1). Pues, bien, en ese caso, puede que, con el tiempo,

20. John R. Hicks (1904-1989), economista británico que ganó el premio Nobel junto con Kenneth Arrow en 1972. (*N. del e.*)

acabemos maximizando la suma de utilidades si reducimos el cociente de la razón n / m, y en el momento t^* (el óptimo), el número de personas que queda para recoger su parte del maná es relativamente bajo, de manera que el providencial alimento se distribuye sobre todo entre un gran número de gatos cercanos a la plena felicidad. (Asumo que la cantidad de maná ha quedado fijada en X para todos los t.) La explicación de semejante conclusión es que los gatos son productores más eficientes de utilidad por unidad de X, si recurrimos a la regla 0-1.

Éste es un ejemplo que no se ofrece a modo de objeción seria, sino para sacar a relucir la dificultad que se plantea. Y es que el simple hecho de que podamos establecer *alguna* medida interpersonal no prueba nada: esta medida debe definir aquel objetivo que, según la teoría (desde un punto de vista filosófico), debamos maximizar, o con el que podamos vivir. Si la medida interpersonal tiene implicaciones inaceptables, lo más normal es que el utilitarista tenga algo más en mente. Así pues, todo sistema de reglas de correspondencia tiene, al parecer, unas implicaciones éticas, tanto a través de a) las implicaciones del principio resultante, como a través de b) la incorporación de unas nociones éticas en las propias reglas de correspondencia. Y tiene tales implicaciones éticas incluso aunque el sistema en cuestión *parezca* no implicar nociones ni principios morales. Tiene estas implicaciones porque fija un objetivo que debemos maximizar y tal maximización es el fin único de las instituciones y las acciones. Además, puede que, a veces, sea evidente que las reglas de correspondencia incorporan algunas concepciones éticas. ¿Acaso no estamos diciendo con una regla como la del 0-1, por ejemplo, que todos los seres con capacidad de sentir tienen iguales derechos o (tal vez mejor) igual derecho a exigir la maximización de su satisfacción? Contrastemos, si no, este caso con la respuesta dada por Mill a Spencer, a quien dijo que, en lo que se refiere a sus propiedades intrínsecas de intensidad y duración (por ejemplo), los placeres son iguales sea quien sea el sujeto que los experimente. En el ejemplo anteriormente citado, decimos simplemente que el rango total posible de placeres humanos (teniendo en cuenta todos los individuos) es igual (por estipulación) al rango total de placer felino (teniendo en cuenta a todos los gatos) con independencia de las variaciones entre diferentes individuos humanos, o entre diferentes gatos, o entre gatos y personas. ¿Qué justifica que procedamos a tal estipulación? Si rechazamos la regla 0-1 para gatos y personas, ¿cuál es la razón proporcional correcta? ¿Es válida la regla 0-1 para todas las per-

sonas? ¿Debemos aspirar a placeres simples, como la propia regla 0-1 implica?[2']

3. En segundo lugar, el sistema de correspondencias (para las comparaciones interpersonales) no debe implicar ninguna noción ni principio ético que dependa de las nociones de *lo éticamente correcto* o de la *valía moral.* Esto se debe a que la doctrina clásica introduce el concepto de lo correcto definiéndolo como la maximización de una noción del bien independiente y previamente definida. (Noción del bien que queda más clara cuando ponemos ejemplos, como el hedonismo, la excelencia humana, etc.)

Hemos visto que la regla 0-1 implica tal vez algún tipo de noción ética, como, por ejemplo que todos tengan los mismos derechos o la misma legitimidad para exigir (la maximización de la) satisfacción. Obviamente, eso no supone una objeción a la perspectiva que hace luego uso del principio resultante. Pero lo que debemos tener muy presente es que este principio ya no es el principio de utilidad clásico: es otra cosa. Introdujimos un principio de igualdad de derechos o de exigencias de todos los seres sensibles (o humanos). ¿De dónde lo obtuvimos? No del hecho de que ésa sea la mejor forma de maximizar la utilidad, pues ya la hemos usado para definir la utilidad misma. Así que quizá se trate de un principio fundamental, y si es así, eso es algo que tendrá que hacerse explícito. Y, por último, ¿por qué *sumar* utilidades? ¿Por qué no aspirar al mayor resultado posible del producto (o multiplicación) de todas las utilidades, que normalmente repercutirá en una menor desigualdad en la distribución de la utilidad?

4. Así pues, los supuestos típicos empleados habitualmente por los autores utilitaristas pueden ser vías encubiertas de introducción o adición de principios fundamentales.' Esto depende de cómo se usan y se

21. Véase en *A Theory of Justice,* ed. rey., págs. 284-285, un análisis relacionado de los supuestos de valor que subyacen a las comparaciones interpersonales.

22. Véase Maine, *Lectores on the Early History of Institutions,* págs. 399 y sigs. [Véase *A Theory of Justice,* ed. rey., pág. 285, donde Rawls dice lo siguiente de esta misma referencia. *(N. del e.)]:* «Los supuestos de Maine acerca de los supuestos utilitaristas típicos vienen muy bien al caso. Él sugiere que los motivos que justifican tales supuestos resultan evidentes en cuanto vemos que no son más que una regla de trabajo para la labor legisladora y que así era como los consideraba Bentham. En una sociedad numerosa por su población, pero razonablemente homogénea, el único principio que puede guiar la legislación a gran escala para una asamblea legislativa activa y moderna es el principio de utilidad. La necesidad de obviar las diferencias entre personas, incluso las muy evidentes, obliga a que la máxima las cuente a todas por igual, y a que se acoja a los postulados de similitud y marginalidad. Pero es de suponer, entonces, que las convenciones utiliza-

justifican tales supuestos. Si son seguidos con independencia de la realidad de la psicología individual, son principios fundamentales que, en la práctica, vienen a significar que siempre hay que tratar a las personas como si esos supuestos fueran válidos. Y si sucede esto, esos principios fundamentales deben ser señalados explícitamente, con lo que, una vez más, habremos dejado de tener ante nosotros un ejemplo de doctrina clásica estricta»

5. Por último, un ejemplo más sutil de ese mismo problema: debemos tener cuidado de contar entre los placeres o las satisfacciones sólo aquellos estados de conciencia o sensaciones que estén caracterizados adecuadamente (es decir, solamente sobre la base del bien y de nociones no morales). Así pues, desde un punto de vista utilitarista, no sirve de argumento contra ciertas desigualdades, por ejemplo, que las personas estén resentidas o indignadas con dichas desigualdades. Pues el resentimiento o la indignación son sentimientos morales: implican que el individuo afirme cierta concepción de lo correcto y de la justicia, etc., y presuponen la idea o creencia de que esas desigualdades vulneran los principios que definen tales concepciones éticas y morales. Y ése es un argumento no permitido con arreglo a las restricciones que impone la perspectiva clásica. Lo que un utilitarista clásico debe argumentar, en vez de eso, es que ciertas desigualdades son causa de tanta envidia y angustia, o de tanta apatía y depresión (de cualquier cosa que suponga un estado psicológico desagradable), que se logre generalmente un balance neto superior de felicidad si se eliminan aquéllas. Y de tener en cuenta los sentimientos morales mencionados, sólo los ponderaremos por su intensidad y duración como sensaciones que son. Aunque, en este último caso, cabría preguntarse: ¿sería esto realmente apropiado?

6. Otro ejemplo que ilustra de qué forma pueden incluirse nociones morales en las funciones de utilidad individuales es el siguiente. Supongamos que introducimos una variable que represente la valoración que hacen los individuos de (o la actitud de éstos ante) la distribución de bienes (o, incluso, de satisfacción) existente (asumiendo que todos los individuos conocen cuál es dicha distribución). Y asumamos que, a

---

das para las comparaciones interpersonales tendrán que ser juzgadas conforme a esos mismos condicionantes. La doctrina del contrato sostiene que, si nos damos cuenta de esto, veremos también que lo mejor es abandonar por completo la idea de medir y sumar el bienestar».

23. Véase Lionel Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science,* Londres, Macmillan, 1932, pág. 141 (trad. cast.: *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944).

tal efecto, el elemento relevante de la distribución existente viene representado por el coeficiente de Gini: cada individuo se siente complacido o contrariado por el grado de desigualdad medido por dicho coeficiente» Se sentirán más a gusto cuanto mayor sea la igualdad, *ceteris paribus*, aunque puede haber diferencias entre individuos en cuanto a su deseo respectivo de igualdad. Entonces, cada u_i vendrá a tener, más o menos, la forma siguiente:

$U_i = (X, I, G)$, y habría que maximizar /

el sumatorio de las utilidades individuales así definidas, siendo X un vector de los bienes, / la renta, y G el coeficiente de Gini.

Para simplificar, podemos asumir aquí que cada individuo tiene curvas de indiferencia como las representadas en la figura 10.

Este esquema puede encajar dentro de una teoría ordinal o cardinal. A los efectos que aquí nos ocupan, asumiremos que las curvas de indiferencia tienen unas medidas cardinales significativas que concuerdan apropiadamente, a través de las reglas de correspondencia, con las medidas de otros individuos (es decir, que las comparaciones interpersonales son válidas).

Pues, bien, podemos entonces proceder formalmente a maximizar el balance neto de utilidad. Sin embargo, la teoría ya no es teleológica en el sentido exigido:

a) Al dar cabida al coeficiente de Gini, los individuos pasan a tener en cuenta la distribución. A primera vista, es como si tuvieran ya un principio-pauta (o modelo) de los de tipo fundamental (un principio basado en la pauta de distribución representada por una determinada propiedad contabilizada a partir de la distribución de bienes y renta [los X_i y las I_i]).

b) Necesitamos saber sobre qué base los individuos están tomando realmente en consideración la distribución. ¿Son éstos los factores en los que está basada de verdad su respuesta a G?:

24. El coeficiente de Gini, atribuido a Gini (1912), es un indicador de desigualdad. «Hay varias formas de definir el coeficiente de Gini, y si manipulamos ligeramente sus términos, E...] vemos que equivale exactamente a la mitad de la diferencia media relativa, que se define como el promedio aritmético de los valores absolutos de las diferencias entre todos los pares de ingresos o rentas. E...] No hay duda de que uno de los atractivos del coeficiente de Gini (o de la diferencia media relativa) radica en que es un indicador muy directo de la diferencia de renta, que tiene en cuenta las diferencias entre *todos* los pares de ingresos.» Amartya Sen, *On Economic Inequality,* Oxford, Oxford University Press, 1997, págs. 30-31 (trad. cast.: *La desigualdad económica,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001).

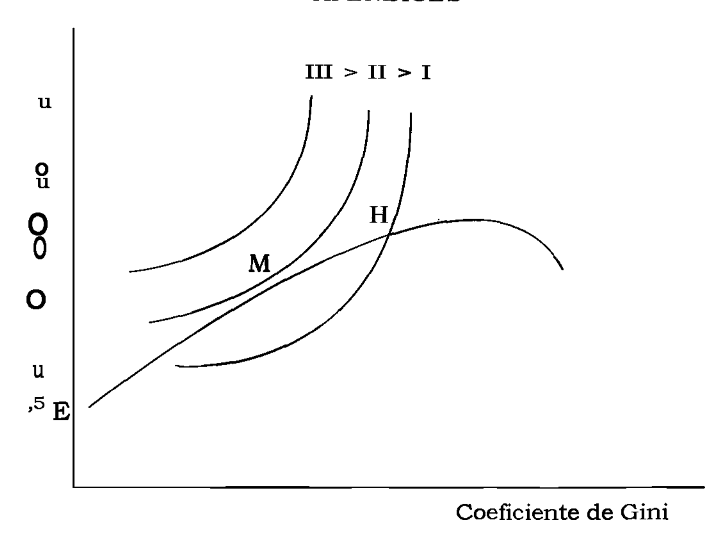


FIGURA 10

Curva EH = producción máxima (en función del coeficiente de Ginfia
Por lo tanto, H = producción máxima (para cada coeficiente de Gini posible)
Y, por lo tanto, M = punto de preferencia máxima (para cada individuo i)[b]

a. Notas de la gráfica: E es el punto de intersección entre el eje de ordenadas y la curva EH; M es el punto de intersección entre la curva EH y la curva de indiferencia II; H es el punto de intersección entre la curva EH y la curva de indiferencia I. *(N. del e.)*

b. Véase William Breit, «Income Redistribution and Efficiency Norms», en Hochman y Peterson, *Redistribution Through Public Choice* (1974).

i) su benevolencia y su temperamento empático
ii) sus convicciones morales emanadas de una determinada perspectiva sobre cuáles son los deberes de la beneficencia
iii) sus convicciones sobre la justicia de la distribución (y, más concretamente, ¿sobre qué concepción de justicia?)
iv) sus perspectivas sobre la conveniencia para la estabilidad social de una mayor igualdad
y) sus perspectivas sobre la conveniencia general de una reducción de la envidia y la depresión
vi) sus perspectivas sobre la conveniencia de asegurarse frente a posibles pérdidas propias futuras: aversión al riesgo asociado a unas mayores desigualdades y, por lo tanto, deseo de aplicar una política pública de menor desigualdad.

c) Estos tres últimos factores son compatibles con las restricciones teleológicas, pero los tres primeros (con la única excepción posible del primero, i)) no lo son.

Desde el punto de vista de la teoría moral, lo que queremos saber no es en qué se basan las personas para tener en cuenta la distribución (pues es presumible que las seis razones arriba citadas y algunas más influyan en un individuo o en otro), sino en qué se basan para pensar que deberían tenerla en cuenta, así como cuáles son sus concepciones morales a este respecto. En concreto, pues, ¿qué margen permite el utilitarismo clásico para la distribución?

§5. ALGUNOS COMENTARIOS A PROPÓSITO DEL NÚMERO Y LA FELICIDAD MÁXIMOS, Y SOBRE LA MAXIMIZACIÓN DE LA UTILIDAD TOTAL FRENTE A LA UTILIDAD MEDIA

1. La expresión «la máxima felicidad para el máximo número» parece haber aparecido por vez primera en la *Inquiry Concerning Moral Good and Evil,* de Hutcheson (1725), sección III, §8. Es una expresión que ha dado pie en ocasiones a cierta confusión en torno a si el principio de utilidad nos insta a maximizar el placer total, el número de personas, o una combinación ponderada de ambos factores.

La doctrina clásica es clara al respecto: tenemos que maximizar el placer total (el balance neto entre placer y dolor). A largo plazo, el número (o el tamaño de la sociedad) tendrá que ajustarse según corresponda a tal maximización del placer total. Eso es lo que dice la perspectiva clásica. Maximizar una combinación ponderada de placer neto (total) y número representa una visión intuicionista y no forma parte de la doctrina clásica. Quizá debería añadirse también que el carácter absurdo que Von Neumann *y* Morgenstern atribuyeron al utilitarismo de Bentham (en la 2a edición de su *Theory of Games* de 1947), por considerar que Bentham pretendía maximizar dos cosas a la vez (felicidad agregada y número), es incorrecto. Ni Bentham, ni Edgeworth, ni Sidgwick caerían en semejante sinsentido.

2. En segundo lugar, está la cuestión de si debemos maximizar la utilidad *total* o la utilidad *media* (es decir, el bienestar per cápita de los miembros de la sociedad). También en esto es meridianamente clara la perspectiva clásica: tenemos que maximizar la utilidad *total,* no la media. Por supuesto, ambas son la misma a corto plazo con una *n* fija *(n* = población de la sociedad). Pero, a largo plazo, la *n* no se mantiene fija

y, según las condiciones, la perspectiva que se centra en el resultado total y la que se centra en el resultado medio arrojan resultados diferentes en materia de política demográfica o de cualquier otra política social que influya en el tamaño de la población (por ejemplo, a través de sus efectos en la tasa de natalidad, en la de mortalidad, etc.). Entre las condiciones que determinan el tamaño de la población es crucial la tasa relativa a la que decrece la utilidad media si aumenta la población. Si la utilidad media decrece con la suficiente lentitud, la pérdida en el promedio puede ser *siempre* menor que la ganancia en el total gracias al aumento del número global, por lo que el principio podría llevarnos en teoría a preferir una población muy numerosa de muy baja utilidad individual (siempre que fuera positiva [> 0] para cada individuo) a una población mucho más reducida que maximizara la utilidad media por individuo. No obstante, tal vez el utilitarismo no constituya en ningún caso un principio viable para las políticas de población. Pero si lo fuera, la pregunta es: ¿cómo se puede obtener un panorama completo desde la perspectiva del utilitarismo clásico?

Cabe señalar que Sidgwick es muy claro en los dos puntos anteriormente mencionados. (Véase *ME*, págs. 415 y sigs.) Ésa es, entre otras, la razón por la que digo que Sidgwick es el mejor representante de la perspectiva clásica: es consciente de esas cuestiones y dificultades y las solventa siempre de un modo coherente con la mencionada perspectiva. Fijémonos también en que si dijéramos que la utilidad que hay que maximizar es la media en vez de la total, daríamos la impresión de estar introduciendo un principio fundamental nuevo o distinto. Pues si el placer es *el único* bien, parece evidente que nos toca obligatoriamente maximizar la suma total de éste. ¿Por qué, en ese caso, iba a importar la media para nada?

§6. COMENTARIOS A MODO DE CONCLUSIÓN

1. Es importante recalcar el sentido de los comentarios anteriores. Los comentarios históricos introductorios ponen de relieve la dilatada continuidad de la tradición utilitarista, su sorprendente dominio (al menos, en tres aspectos) a lo largo de la trayectoria de la filosofía moral (en lengua) inglesa desde (al menos) el primer cuarto del siglo XVIII, y su estrecho vínculo con la teoría social, especialmente, con la teoría política y la economía: ninguna otra corriente se acerca siquiera a tan destacado historial.

Por otra parte, debemos ser conscientes de que, con algunas salvedades (aunque no muchas), los utilitaristas más prominentes trataron de deducir —como reacción a Hobbes— una teoría moral aceptable para una sociedad laica y caracterizada por los elementos típicos del mundo moderno. Su reacción a Hobbes (a diferencia de la respuesta ortodoxa cristiana, como, por ejemplo, la de Cudworth) pone de manifiesto un aspecto de la obra de estos autores: representan la primera teoría moral y política verdaderamente moderna.

2. En segundo lugar, además, he analizado a Sidgwick como el último de los principales utilitaristas clásicos estrictos: los que forman el trío Bentham-Edgeworth-Sidgwick. La exposición que Sidgwick hace de esa doctrina es la más detallada; él es plenamente consciente de la mayoría (al menos) de los problemas (como ni siquiera lo son todos los utilitaristas contemporáneos). Hay que reconocer las múltiples complejidades a la hora de formular lo que, a simple vista, parece un principio (o concepción) bastante simple. En realidad, esa simplicidad inicial hace que la complejidad posterior sea más fácil de ver.

3. Por último, hemos repasado brevemente algunas de las cuestiones que se plantean a la hora de establecer comparaciones interpersonales del bienestar. Lo hemos hecho simplemente para poner de relieve los problemas, para ilustrar las dificultades de tales comparaciones. Así, por ejemplo, la regla 0-1 no es, a mi entender, ni siquiera aproximadamente satisfactoria cuando tratamos de aplicarla al conjunto de los seres sensibles, aunque mejora bastante cuando se ciñe a los seres humanos. Pero sirve, en cualquier caso, para mostrar dónde residen muchos de los problemas profundos de esta perspectiva. No insistiremos más sobre estas cuestiones, pero debemos ser conscientes de los problemas.

APÉNDICE A LA LECCIÓN III: SOBRE LAS COMPARACIONES INTERPERSONALES CARDINALES

Aspectos que comentar: los puntos principales son los siguientes:

1. Para aplicar el principio de utilidad, necesitamos dos cosas:

a) Una medida cardinal para cada individuo.

b) Reglas significativas de correspondencia para correlacionar estas medidas: que permitan, al menos, una comparabilidad de unidades.

2. Medidas cardinales frente a medidas ordinales:

a) Lo ordinal define simplemente una ordenación completa de mejor a peor, pero sin indicar cuánto mejor ni cuánto peor.

b) Una medida cardinal define un cero y una unidad, e indica cuántas unidades de diferencia existen entre niveles.

c) No existe una escala única, pero todas las escalas en medidas cardinales están relacionadas por transformación lineal positiva (es el caso, por ejemplo, de las diversas escalas de temperatura). En las medidas ordinales, la relación es a través de una transformación monotónica positiva.

3. En las medidas individuales cardinales clásicas (como, por ejemplo, la que expone Sidgwick en *ME*, Libro tercero, cap. 2):

a) Los individuos pueden ordenar niveles de bienestar por introspección (ordenación completa).

b) Los individuos pueden ordenar diferencias entre niveles por introspección (ordenación completa de diferencias entre niveles). Estas dos capacidades —a) y b)— dan una medida individual cardinal.

c) A la hora de proceder a esas ordenaciones, no interviene ninguna elección o decisión que implique riesgo o incertidumbre.

4. A propósito de las reglas de correspondencia: Éstas son necesarias para hacer concordar las medidas de individuos distintos:[25]

a) La comparabilidad de niveles es una concordancia de niveles.

b) La comparabilidad de unidades es una concordancia de unidades (es decir, cuántas unidades del individuo A = 1 unidad del individuo B).

c) Comparabilidad plena = de niveles y de unidades. Para que el utilitarismo sea aplicable, necesitamos sólo la comparabilidad de unidades (pues el utilitarismo se interesa sólo por los totales, no por los niveles).

5. La regla cero-uno a modo de ejemplo:

a) Si desentrañamos las consecuencias de esta regla para una sociedad mixta de personas y gatos, obtendremos resultados que podrían ser bastante extraños. Pero si, entonces, rechazamos la regla de correspondencia entre humanos y gatos, ¿por qué lo hacemos? ¿Es porque no queremos ser esclavos de los gatos? ¿Y cuál sería la razón proporcional entre humanos y felinos, no ya exacta, sino siquiera aproximada? ¿Aunque sea muy aproximada?

b) Si la regla 0-1 no tiene validez para personas y gatos a la vez, ¿la tiene, al menos, para todas las personas? ¿Acaso no pueden las mismas razones que nos inducen a rechazarla para el caso de la correspondencia personas-gatos llevarnos también a rechazarla entre diferentes tipos

25. Véase aquí con Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970, caps. 7 y 7* (trad. cast.: *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid, Alianza, 1981).

de personas? ¿Por qué no? ¿Y podemos (o debemos) aceptar esta implicación? ¿Cómo son de coherentes con la visión utilitaria clásica los motivos para ese rechazo? ¿Vienen a implicar una doctrina de las diferentes calidades del placer para la que el utilitarismo no tiene cabida (por ejemplo, el de J. S. Mill, aunque su perspectiva no esté muy clara)?

c) ¿Implica la regla 0-1 que deberíamos cultivar placeres simples y fácilmente saciables como objeto de nuestras políticas sociales? ¿O, mejor aún, personas simples que se contenten fácilmente por medios que requieran de pocos recursos sociales?

d) ¿Qué principio moral está implícito en la regla 0-1? ¿Es un derecho a (o exigencia de) una satisfacción igual o máxima atribuible a todos los seres con capacidad de satisfacción?

La regla 0-1 es una manera útil de, simplemente, ilustrar el problema de las comparaciones interpersonales cardinales. Y nos permite conjeturar que todo sistema de correspondencia incorpora profundos supuestos éticos (o, al menos, así lo parece) que difícilmente pueden extraerse del propio utilitarismo. Es aquí donde empieza a hacerse manifiesta la complejidad de este último.

LECCIÓN IV

Resumen del utilitarismo (1976)

1. En las últimas tres clases hemos venido hablando de la doctrina utilitarista clásica, tal como aparece formulada por Sidgwick en su *The Methods of Ethics*.[26] (Podemos referirnos al utilitarismo B-E-S, aun cuando existen variaciones entre los autores de ese trío. La formulación de Sidgwick es la más completa y coherente. Él somete la perspectiva clásica a un examen que la lleva hasta sus límites filosóficos.)

Recordemos que la perspectiva utilitarista clásica propone maximizar:

$$\sum \sum u_{ij} = u_{11} + u_{21} + \ldots + u_{nm};$$

donde i = individuos y j = períodos de tiempo.

26. Los siguientes comentarios, titulados «Transición desde el utilitarismo», constituyen el primer apartado de una lección de 1976 sobre «Locke y la doctrina del contrato social». (*N. del e.*)

Para cada u_{ij}:

a) El número real representa una medida cardinal interpersonal de bienestar neto para el individuo *i* en el período *j*, y este bienestar neto es interpretado *hedonistamente* como el aspecto sensorial deseable de la conciencia (véase *ME*, I: cap. 9; II: cap. 2; III: cap. 10).

b) Esta medida cardinal está basada en la introspección: es decir, en la valoración del propio individuo (de quien se supone que es capaz de ordenar niveles de bienestar y, también, diferencias entre esos niveles; y todo ello por medio de juicios que no implican riesgo ni incertidumbre [frente a la medida cardinal de utilidad de Von Neumann y Morgenstern]).

c) La caracterización de las u_{ij} es *teleológica*: no se necesita ninguna noción de lo éticamente correcto para definir las utilidades.

2. La idea intuitiva del utilitarismo clásico tiene una serie de características atractivas. De hecho, puede parecer *evidente* que lo que debemos hacer es maximizar el bien, o que *siempre* debemos realizar aquella acción que, dadas las circunstancias, es más probable que arroje las mejores consecuencias. El utilitarismo clásico parece un modo muy claro de formular esta idea.

Enunciada de ese modo, se trata de una idea con múltiples elementos admirables:

a) Es una concepción maximizadora de *un solo* principio.

b) Por lo tanto, no necesita *ninguna regla de prioridad*, en teoría: todas las reglas que se aplican son aproximaciones, reglas de acción generales, etc.

c) Es una concepción *completamente general*, que resulta de aplicación uniforme para todos los sujetos.

d) No tiene más que una noción *básica*: el bien. Luego introduce otras (lo correcto, lo moralmente valioso) a partir de la idea maximizadora inicial.

e) Ha parecido muchas veces expresable fácilmente en forma matemática, y por su adecuación al uso del cálculo ha sido empleada también en economía.

Éstos son rasgos que no deberíamos olvidar. A lo largo de estas lecciones, he tratado de subrayar las ideas intuitivas simples y subyacentes por las que parece guiarse el desarrollo y la formulación de concepciones éticas y políticas. Pues, bien, así entendido,

> el utilitarismo clásico evoluciona a partir de la noción de la *maximización del bien*; encaja fácilmente con la idea de usar todos los medios para la *pro-*

moción del bien del *mejor* modo posible (mediante la *administración más racional* de los instrumentos y los recursos sociales).

Ésa es la estructura de la perspectiva clásica.

3. Al analizar esta doctrina, he sugerido que su simplicidad puede llamarnos a engaño:

a) Al definir el bien en sí (aquello que miden las u_{ij}), debemos tener cuidado de no ir más allá de las restricciones que nos impone una teoría *teleológica*: las u_{ij} no pueden incluir ajuste alguno que incorpore sensaciones como el *resentimiento* o las aversiones *desinteresadas* hacia la sinrazón (Sidgwick), ni actitudes relacionadas con la distribución (el coeficiente de Gini), etc.

b) Los procedimientos de las comparaciones interpersonales pueden incorporar en sí mismos principios de corrección ética, que tienen que hacerse explícitos y precisan de una explicación: por ejemplo, la regla cero-uno; otros supuestos típicos.

c) Que las u_{ij} hayan de ser *sumadas* en vez de (por ejemplo) multiplicadas es en sí mismo un *supuesto ético* (por ejemplo, el de que sólo la suma es indiferente a la distribución).

d) Además, todas las restricciones anteriores —a), b) y c)— pueden sugerir de forma natural (o incluso forzar) una determinada concepción de la persona: por ejemplo, la de la *persona-recipiente* (como la que encontramos en Sidgwick).

Así pues, la idea es la siguiente: si prestamos atención a lo que ocurre en la doctrina clásica, vemos que no es tan simple como parece a simple vista. Obviamente, esto no supone ninguna objeción a dicha doctrina. Pero nos alerta del hecho de que *cualquier* concepción política *razonable* está destinada a tener una estructura compleja, aunque tal concepción se desarrolla a partir de una idea intuitiva y simple. Es de suponer que la teoría del contrato social muestre esos mismos rasgos.

4. Un comentario final sobre el uso de la noción de *función de utilidad*. Éste es un término usado habitualmente (en economía y en otros campos) como una representación matemática de las preferencias, las elecciones, las decisiones, etc., de alguien. Por ejemplo, podría emplearse una función de utilidad para representar las decisiones, o los juicios, de un intuicionista (*TJ*, §7). También podrían utilizarse funciones así para representar las decisiones sociales colectivas tomadas por una sociedad, o por los miembros de ésta cuando efectúan determinadas elecciones a través de su constitución.

A mi entender, es una desgracia que una noción como la de función de utilidad se use de un modo tan amplio. Sería mucho mejor hacer lo siguiente:

a) Adoptar otro término más apropiado para cada caso, como, por ejemplo: función objetivo (múltiple), función de decisión social, o función de elección constitucional. Y evitar términos como «utilidad» o «funciones de bienestar», que tienen connotaciones especiales y restrictivas.

b) Darnos cuenta de que esas funciones objetivo, de decisión o de valoración no hacen más que *representar* o *describir* a los efectos de una u otra teoría cuáles son las elecciones o las decisiones de un agente determinado (que puede ser una persona, una empresa, una asociación, una sociedad, etc.). La función no puede dar *ninguna* cuenta de *cómo* decide ese agente, o de qué complejo de principios emplea en realidad para decidir. Imaginemos el caso, por ejemplo, de la función de valoración de un intuicionista.

c) Comprender que el problema, desde el punto de vista de la teoría moral, no es la *representación* en el sentido superficial del término, sino captar el complejo de principios que intervienen en las *valoraciones* realmente realizadas (o que se realizarían en un equilibrio reflexivo) y que las regulan.

d) Además, desde el punto de vista matemático, la función representación puede ser tal que no haya sentido natural alguno en que describa una *maximización de algo* por parte de un agente determinado. Por ejemplo, puede haber múltiples objetivos, u ordenaciones léxicas (función representativa no continua).

e) Por último, no tendremos una teoría utilitarista clásica a menos que la función representación observe todas las restricciones de la teoría teleológica apropiada.

Resumiendo el punto principal que he pretendido señalar aquí:

Las valoraciones morales o políticas de cualquier persona pueden ser representadas (vamos a suponer) mediante una función matemática. En términos de dicha función, es posible decir que cada persona juzga o «valora» como si creyese que la sociedad debería maximizar esa función (promover las *mejores consecuencias*, según éstas vienen definidas por dicha función).

Pero este modo de hablar *no* implica ninguna concepción política *específica*. La pregunta, entonces, es: ¿cuál es la *forma* o cuáles son los *rasgos especiales* de esta función? ¿Y qué concepciones y principios subyacen a ella en el pensamiento y en los juicios y valoraciones de los agentes (ya sean éstos los individuos o la sociedad)?

CINCO LECCIONES SOBRE JOSEPH BUTLER

LECCIÓN I

La constitución moral de la naturaleza humana

§1. INTRODUCCIÓN: VIDA (1692-1752), OBRAS Y OBJETIVOS

1. Joseph Butler nació en Wantage, en el condado de Berk, en 1692. Su padre era presbiteriano y quería que su hijo se hiciera clérigo de esta confesión. Butler estudió en una conocida academia cristiana disidente en Gloucester (trasladada posteriormente a Tewksbury), donde, llegado el momento, decidió convertirse a la Iglesia de Inglaterra. En 1714, a los 22 años, una edad bastante madura, ingresó en el Oriel College de Oxford como *commoner* (estudiante sin beca), donde se licenció en letras en 1718. Ese mismo año fue ordenado diácono y luego ascendido al sacerdocio por el obispo Talbot en Saint James, Westminster. También ese año 1718, fue nombrado predicador de la capilla de Rolls, en Londres, puesto que ocupó hasta 1726. Durante esos años, escribió los «Sermones» en los que está basada fundamentalmente su reputación en filosofía moral. Los *Sermons* fueron publicados por primera vez en 1726. Butler ocupó otros puestos y acabó convirtiéndose en obispo de la acomodada diócesis de Durham en 1750. Falleció dos años más tarde.

Además de por los *Sermons*, Butler es conocido por una obra posterior, *The Analogy of Religion*, publicada diez años después de los «Sermones», en 1736. No comentaré gran cosa sobre esa otra obra, pero es importante tenerla en mente, pues nos dice mucho acerca de las concepciones de fondo de Butler y del marco de ideas dentro del que ha de ser entendida su filosofía moral. Olvidar ese trasfondo es, precisamente, la clase de error de interpretación que pretendo evitar. Debería añadir,

también, que la «Analogía» contiene dos breves apéndices, uno sobre la identidad personal y el otro en forma de escueta disertación (como él la llama) sobre la virtud. Nosotros leeremos también esta última.

2. Aunque por su estilo es evidente que Butler no disfrutaba con la agitación de la controversia, sus obras están diseñadas de todos modos para refutar ciertos puntos de vista y autores concretos de su tiempo. Los objetivos de Butler eran, pues, prácticos en el sentido siguiente:

a) No se molestó en demostrar verdades que nadie negaba. No se interesó por buscar maneras nuevas o más elegantes de fundamentar las verdades generalmente aceptadas.

b) Sólo ataca lo que considera peligroso, es decir, susceptible de corromper la moral o de socavar creencias y virtudes necesarias para la sociedad humana, o la integridad de la fe cristiana. Butler es, básicamente, un apologista a la antigua usanza: un defensor de la moral y de las creencias razonables. Para él, la filosofía es una defensa, como también lo es (aunque de un modo interesantemente distinto) para Kant.

c) Butler siempre asume como premisas aquellas que comparte con sus oponentes. Le gusta reconocer supuestos compartidos y defender argumentos morales y creencias religiosas razonables a partir de esa base común. Su estilo es respetuoso y moderado, aunque no exento de ocasionales afirmaciones contundentes a propósito de las consecuencias perniciosas de los puntos de vista que ataca.

3. El temperamento filosófico de Butler es también práctico en otro sentido: le interesan muy poco por sí mismas las cuestiones metafísicas, epistemológicas o filosóficas de otro tipo. Evita las sutilezas filosóficas; las cuestiones especulativas, según él, quedan fuera de nuestro alcance. Hay dos capítulos en la *Analogy* cuyos títulos expresan claramente esta actitud: el capítulo 7 de la Parte primera, «Del gobierno de Dios, considerado como un plan o constitución imperfectamente comprendido», y el capítulo 4 de la Parte segunda, «Del cristianismo, cónsiderado como un plan o constitución imperfectamente comprendido».

Así pues, el objetivo práctico de Butler es simplemente el de reafirmarnos en nuestra práctica moral y religiosa de la vida cotidiana. No se preocupa por desarrollar nuevos valores morales ni por idear una nueva base de las virtudes morales o de la práctica religiosa. Es un conservador, un defensor de la moral y de las creencias cristianas razonables. No necesitamos la filosofía para la vida práctica en sociedad, diría él; sí la necesitamos, sin embargo, cuando la base de nuestra vida práctica se ve atacada por medios filosóficos. Debemos combatir la filosofía con fi-

losofía, por así decirlo, y sólo con filosofía hasta donde sea estrictamente necesario.

§2. ADVERSARIOS DE BUTLER

Podemos dividir los adversarios u oponentes de Butler en los dos grupos siguientes:

1. Ciertos filósofos morales: en especial, Hobbes, pero también Shaftesbury y Hutcheson, entre otros. Las diferencias que separan a Butler de estos autores quedan muy claras en los *Sermons*, donde hace referencia explícita a ellos. Su principal antagonista es Hobbes y los diversos autores en los que éste influyó, o que expresaron opiniones relacionadas con las del filósofo inglés, como Mandeville. A propósito de Hobbes, vale la pena señalar que resulta muy útil como esquema para el análisis de la historia de la filosofía moderna entender que ésta se inicia con él. Hobbes fue considerado en su día como la expresión más espectacular del descreimiento moderno en materia religiosa, y no es de extrañar, dada la enorme fuerza de su obra, *Leviatán,* tal vez el más grande libro de la filosofía moral y política en lengua inglesa, aun cuando debamos considerar falsa su tesis principal. Aún hoy son muchos los que entienden las doctrinas hobbesianas como sinónimo de materialismo, determinismo y egoísmo. De él se decía que negaba una base razonable para la moral, por lo que ser hobbesiano venía a ser equivalente a ser amoral y a reconocer el cálculo racional de intereses como única forma de deliberación práctica o racional. También se decía que Hobbes basaba la obligación política en relaciones de poder, y que negaba a la moral toda base objetiva o compartida. Quedaba reservada al soberano toda decisión sobre el contenido de las leyes de la sociedad, las cuales constituían, por consiguiente, una especie de convenciones públicas por cuya observancia velaba el soberano (si éste era eficaz o efectivo) con su monopolio del poder.

Claramente, Butler está especialmente interesado en refutar esa perspectiva (como también lo estaban Cudworth y Clarke, y los utilitaristas como Shaftesbury, Hutcheson y Hume). Butler se dedica a esa labor no sólo allí donde cita explícitamente a Hobbes (como, por ejemplo, en el sermón I, ¶4, nota al pie); la concepción de la constitución de la naturaleza humana según Butler es en sí misma la pieza central de esa réplica. Difiere claramente de Hobbes (según se interpretaba a éste) al atribuir a la naturaleza humana un principio de benevolencia,

así como el principio supremo de la conciencia, que nos orienta hacia las virtudes morales y nos mueve a actuar a partir de éstas por el simple hecho de ser virtuosos.

Más allá de estas diferencias evidentes, está otra más básica: Hobbes había dibujado un cuadro de la naturaleza humana que nos caracteriza a menudo como no aptos para la sociedad (como seres impulsados por la vanidad, el deseo de gloria y el exhibicionismo). Hasta nuestra razón constituye un riesgo para nosotros, pues nos incita a especular y a imaginar que somos capaces de comprender más cosas y de dirigir la sociedad mejor que nadie más. Nuestra capacidad de raciocinio puede convertirnos en fanáticos (Hobbes pensaba, concretamente, en los predicadores de las sectas) y hacer ingobernable la sociedad, a menos que reconozcamos cuál es nuestra triste situación y calculemos fríamente sobre la base de nuestro interés fundamental por nuestra propia conservación. Lo que para Hobbes fue la locura de la guerra civil inglesa subyace a esta imagen de nuestra ineptitud para la sociedad. Es esta imagen de nosotros mismos como seres no aptos para la sociedad la que Butler ataca con su concepción de la constitución moral de la naturaleza humana. Espero poner esto de manifiesto en breve, cuando esboce las líneas generales de su constitución.

2. El otro grupo de oponentes de Butler, aunque éstos no pertenecen a nuestro ámbito de interés directo, es el de los deístas ingleses de su tiempo. Estos autores atacaron la necesidad de la revelación y de que el plan de la fe cristiana (por emplear el término de Butler) estuviera basado en dicha revelación. Los deístas creían que bastaba con la teología natural: la razón puede por sí sola establecer la existencia de Dios como creador del mundo, como ser de inteligencia y poder supremos, y como ejemplo máximo de justicia y benevolencia. Dos de estos autores fueron John Toland (1670-1722), autor de *Christianity not Mysterious*, y Matthew Tindal, quien escribió *Christianity as Old as the Creation*, que apareció tras los *Sermons* de Butler, en 1730. Son obras de este tipo las que Butler ataca en su *Analogy* (1736).

Notemos, pues, que Butler acepta entre sus premisas la perspectiva deísta según la acabamos de formular. Él da por descontado que Dios existe como creador del mundo, etc., y lo hace tanto en los «Sermones» como en la «Analogía». No debemos olvidar estas premisas de fondo a la hora de leer e interpretar los *Sermons*. Veremos, por ejemplo, que Butler parece incurrir en una incoherencia respecto a lo que dice acerca de la supremacía de la conciencia y las exigencias del amor propio razonable y sereno. Que la incoherencia no sea tal po-

dría depender de estos supuestos de fondo. Volveremos sobre esto más adelante.

§3. La constitución moral de la naturaleza humana

Esto nos lleva al tema principal para hoy. Pero, antes, permítanme un comentario acerca del contenido del «Prefacio» y de los tres primeros sermones.

1. El prefacio fue añadido en la segunda edición de la obra y ofrece un repaso de las principales tesis de los «Sermones». La relevancia dedicada a la constitución de la naturaleza humana muestra que Butler la consideraba como la pieza central de su doctrina moral. El primer sermón describe esta constitución con mayor detalle; el segundo sermón se centra en la noción de la autoridad de la conciencia confrontándola con la influencia de los impulsos de la conciencia. Esta última es una distinción importante que Butler intenta explicar y respaldar mediante una apelación a nuestra experiencia moral. El próximo día, trataré de examinar más detenidamente lo que dice en ese punto. El tercer sermón aborda la cuestión del posible conflicto entre la autoridad de la conciencia y el amor propio sereno y razonable. Butler también comenta esta cuestión en el prefacio (¶¶ 29 y 41) y en el sermón XI (¶¶ 20-21).

2. Centrémonos en la noción de constitución de la naturaleza humana. Butler piensa que este concepto implica una serie de elementos y características:

a) La naturaleza humana tiene varias partes (o psicologías, o capacidades y disposiciones intelectuales).

Butler distingue:

i) Los apetitos, los afectos y las pasiones de varios tipos, y aquí deberíamos incluir los apegos a personas, lugares y cosas concretas, incluidas las instituciones y las tradiciones.

ii) Los dos principios generales y racionales (o deliberativos) de la benevolencia y el amor propio razonable. Hay cierta ambigüedad en cómo caracteriza Butler la benevolencia; a veces, la describe como un afecto o una pasión, mientras que, en otros momentos, la califica de principio general y deliberativo. Éste no es un gran problema; lo podremos aclarar, además, cuando lleguemos a los sermones XI-XII. De momento, digamos que la benevolencia es un principio general y deliberativo (y, por lo tanto, un principio de orden superior).

iii) El principio supremo de la reflexión (como a veces dice Butler) o de la conciencia. Se trata del principio o la capacidad de juicio moral; los juicios de la conciencia nos impulsan a actuar a partir de las virtudes morales (la veracidad, la honestidad, la justicia, la gratitud, etc.) por ellas mismas.

b) Ésas son las partes de la naturaleza humana. La noción misma de constitución indica que estas partes se sitúan dentro de unas determinadas relaciones. Están organizadas en una jerarquía y son gobernadas o regidas por un principio regulador supremo. Pues, bien, con este requisito en mente, parece que Butler establece tres niveles en la organización de esas partes: el más bajo de todos es el de los afectos y las pasiones; a continuación, se sitúan los principios deliberativos generales y racionales de la benevolencia y del amor propio razonable; y en el nivel más elevado de todos, el principio de la reflexión o la conciencia. Así pues, la idea de constitución implica, para Butler, que normalmente se emita una decisión o un juicio de autoridad cuando se requiere de uno. Atribuir a la conciencia esta función reguladora suprema y de autoridad equivale a decir que, cuando se necesitan, los pronunciamientos o los juicios de la conciencia especifican razones concluyentes o decisivas sobre lo que tenemos que hacer. La apelación a la conciencia es definitiva: zanja la cuestión.

c) Butler piensa que debemos añadir un elemento adicional para que una noción como la de constitución sea válida: debemos especificar el fin hacia el que se dirige la constitución de la naturaleza humana y en referencia al cual puede entenderse su organización. En el prefacio, 1111, compara la naturaleza humana con un reloj. Podemos hablar de la constitución de un reloj porque éste está organizado para indicarnos la hora. Esa finalidad nos permite entender por qué están organizadas sus partes como lo están. De manera similar, Butler dice que la constitución de la naturaleza humana está adaptada para la virtud: sus partes están organizadas como lo están —con el principio de la reflexión o de la conciencia ejerciendo como principio supremo y de autoridad— para que podamos sentirnos impulsados a actuar virtuosamente, a hacer lo que está bien y lo que es bueno porque sí, sin mayor motivo.

3. A simple vista, esta comparación entre la constitución de la naturaleza humana y la organización de un reloj parece insatisfactoria. No somos artefactos diseñados para cumplir unas finalidades determinadas por unos seres superiores que nos han hecho para sus propios fines. Pero, nada más decimos esto, nos damos cuenta de que Butler sí lo cree así: sólo que para él, no existe más que un ser superior de ese tipo, y ése es Dios. Así pues, hablando en términos generales, estamos

hechos para cumplir los fines de Dios, aunque nuestra comprensión (tanto a través de la naturaleza como por la vía de la revelación) de esos fines y del plan de gobierno de Dios sea imperfecta.

Tal vez esta doctrina religiosa no nos resulte tan extraña si nos fijamos en los detalles de nuestra propia constitución moral. Puede entonces que, de cara a comprender mejor la perspectiva de Butler, resulte instructivo plantearla así: nuestra constitución está adaptada a la virtud, y por virtud entendemos, a su vez, aquellas formas de conducta que permiten que nos adaptemos a nuestra vida diaria como miembros de la sociedad. El contenido de las virtudes y de los pronunciamientos de nuestra conciencia tiene debidamente en cuenta las exigencias de la sociedad y de otras personas, así como las del amor propio razonable (que, obviamente, no es lo mismo que el egoísmo). Somos seres qûe debemos ocuparnos, en parte, de nosotros mismos, pues tenemos apetitos, afectos y apegos de varias clases; pero, al mismo tiempo, debemos vivir en sociedad, dada nuestra naturaleza social (un aspecto que Butler enfatiza reiteradamente). Por lo tanto, cuando Butler dice que nuestra constitución está adaptada a la virtud, podemos entender que dice que nuestra constitución está adaptada a unas formas de conducta que nos permiten ser miembros razonables de la sociedad.

Somos capaces de tomar parte en unas formas de vida social que tienen debidamente en cuenta nuestro propio bien y el bien de otros. Así considerada, podemos ver hasta qué punto está dirigida contra Hobbes la noción de la constitución de la naturaleza humana. Veremos más adelante, también, que Butler dirigió la noción de la autoridad de la conciencia contra Shaftesbury, y dirigió igualmente la concepción del contenido de la conciencia (o de los juicios de ésta) contra Hutcheson (sobre esto último, véase la *Dissertation of Virtue).*

LECCIÓN II

La naturaleza y la autoridad de la conciencia

§1. INTRODUCCIÓN

La vez pasada, hablé de la constitución moral de la naturaleza humana, de sus partes o elementos, de las relaciones entre esas partes (es

decir, de cómo están organizadas en una constitución moral por la supremacía y la función de autoridad de la conciencia) y, por último, del fin de esta constitución, que Butler dice que es la adaptación de nuestra naturaleza a la virtud. Y yo describí así la adaptación de nuestra naturaleza a la virtud: nuestra naturaleza está adaptada a la virtud, y la virtud, a su vez, consiste en aquellos principios y formas de acción y conducta que nos adaptan a nuestra vida en sociedad (es decir, que nos hacen aptos para comportarnos como miembros de la sociedad ocupados —como debemos estar— en nuestros propios intereses y en los de aquellas personas que nos importan, pero capaces de dar debida cuenta también de los intereses y las preocupaciones de otras personas). Nuestra constitución moral nos hace aptos para la sociedad porque nos faculta para actuar en concordancia con las exigencias debidas del bien de la comunidad y de nuestro bien privado. Este énfasis de Butler tanto en la constitución moral de la naturaleza humana en cuanto aquello que nos hace aptos para la sociedad como en esta constitución moral en sí constituye la pieza central de la réplica de Butler a Hobbes.

1. Hoy haré algunas observaciones sobre la naturaleza y la autoridad del *principio de la reflexión* (o *la conciencia)* según Butler. También resultará útil en este sentido señalar cuál entiende él que es el contenido de esa conciencia. Me refiero a qué tipo de acciones y qué formas de conducta, y qué clase de temperamento y de carácter presente en nuestra naturaleza, son los aprobados por nuestra conciencia. Por ejemplo, en su *Dissertation on Virtue II* (uno de los apéndices de la *Analogy),* Butler sostiene (contra Hutcheson) que el contenido de nuestra conciencia no es utilitario. Esto significa que los pronunciamientos de nuestra conciencia no son conformes a los principios de la utilidad, o, como dice el propio Butler, que «la benevolencia y la carencia de ésta, consideradas por sí solas», no abarcan «la totalidad de la virtud y del vicio» (512). No es cierto que (con una ligera adaptación) «aprobemos la benevolencia hacia unas personas pero no hacia otras, o desaprobemos la injusticia y la falsedad, sólo porque se considere probable que la primera producirá felicidad y las segundas, sufrimiento» (512).

Lo interesante aquí no es sólo que Butler rechaza el utilitarismo como explicación del contenido de la conciencia (como concepción correcta de lo correcto y de la virtud), sino también el tipo de argumento que emplea para sustentar su rechazo, así como la interpretación que da a la conclusión que él mismo extrae.

2. Dos comentarios preliminares, por lo tanto: en primer lugar, el argumento de Butler descansa simplemente sobre una apelación a nues-

tros juicios morales de sentido común, sobre los que él supone que todo el mundo (o la inmensa mayoría de personas) está de acuerdo. Los juicios que él tiene en mente son los de una persona justa que es, además, imparcial y considera el asunto en cuestión en un momento de serenidad. He usado aquí expresiones del propio Butler: «justa», «imparcial», «serenidad». Obviamente, da también por sentadas unas cuantas condiciones más que no hace falta que explicitemos aquí. Llamemos a esta clase de juicios «juicios meditados». Butler los considera como más o menos dados, es decir, como hechos de nuestra experiencia moral comúnmente reconocidos. Su doctrina moral descansa sobre esta invocación de la experiencia moral, frente a la revelación o a las perspectivas filosóficas racionalistas. Aunque parece coincidir con un racionalista como Clarke, su argumento adopta una forma distinta. Este rasgo del método de Butler es un giro diferenciador suyo. Por otra parte, considera esta experiencia moral como algo *sui generis;* no supone, por lo tanto, que las nociones morales puedan descomponerse en nociones no morales (suponiendo que sea posible establecer una línea divisoria entre nociones de manera independiente y de un modo que pueda resultar útil). Contrasta en este punto con Hobbes y, posiblemente, con Hume (aunque esto último aún está por ver), mientras que coincide con Clarke y con los intuicionistas racionales.

El segundo comentario preliminar sobre el rechazo del utilitarismo por parte de Butler (5512-16) es que, para él, una doctrina moral es una descripción de la constitución moral de nuestra naturaleza humana. Butler está preparado para contemplar la posibilidad (puramente especulativa) de que Dios actúe exclusivamente a partir del principio de benevolencia. Pero para él, creo yo, no es más que eso: una posibilidad especulativa; no nos corresponde a nosotros especular sobre cuestiones que están tan lejos del alcance de nuestra comprensión. Nuestra conciencia ha de ser nuestra guía, dados el lugar en el mundo y la situación a los que Dios nos ha llamado. Y nuestra conciencia no es utilitaria. Eso es lo que sabemos y es todo lo que necesitamos saber. Butler insiste en que la felicidad del mundo es la felicidad de Dios, no la nuestra: «Tampoco sabemos cuál es nuestro fin cuando nos esforzamos por promover el bien de la humanidad por cualquier medio que no sea uno de aquellos que Él [Dios] ha ordenado, y que son, en realidad, todos aquellos que no sean contrarios a la veracidad y a la justicia. [...] [D]epende de nosotros y es nuestro deber esforzarnos, dentro de los límites de la veracidad y la justicia, por aportar tranquilidad, comodidad e incluso alegría y diversión a nuestros semejantes» (516).

Para nosotros, el principio de benevolencia queda aprobado dentro de las fronteras y los límites determinados por la justicia, la veracidad y las demás virtudes relevantes. Fijémonos, además, en que, en ese aspecto, se producirá más adelante un gran giro con Bentham, quien afirmará enfáticamente que la felicidad del mundo sí es cosa nuestra (Hume no dice esto mismo, como veremos). Pregúntense por qué se da este giro y qué subyace a él.

§2. Características de nuestra facultad moral

1. Son esta facultad de la conciencia y nuestra naturaleza moral las que nos capacitan para el gobierno moral. Aquí, por «naturaleza moral» (diferenciada de nuestra facultad moral o conciencia), Butler entiende nuestras emociones morales: la compasión, el resentimiento, la indignación, etc., o nuestro sentido natural de gratitud, etc. Distinguimos así de manera espontánea («inevitablemente», dice Butler) entre el simple daño y el agravio injusto, por ejemplo (*Dissertation II*, ¶1).

2. Tampoco son dudosos los pronunciamientos de la conciencia sobre cuestiones generales con respecto a las particulares. Existe un criterio universal reconocido, que es aquel que, en toda época y país, ha sido profesado en público en las leyes fundamentales de todas las constituciones civiles: se trata de la justicia, la veracidad y la consideración por el bien común. No existe un problema de falta de universalidad (¶1).

3. Es evidente y manifiesto que disponemos de esa facultad de conciencia. Algunas características de ésta son:

a) Su objeto —lo que juzga y aprueba— está formado por las acciones y los principios prácticos activos que, cuando se han fijado y son habituales en nosotros, determinan nuestro carácter (¶2).

b) Por consiguiente, su objeto son acciones —diferenciadas de los hechos— en las que la idea misma de acción implica la noción de una persona haciendo algo por su propia voluntad y designio previo, incluyendo en ese designio la intención de ocasionar unas u otras consecuencias (¶2).

c) Se supone también que las acciones que constituyen el objeto de esta facultad entran dentro de lo que está en nuestro poder hacer o no hacer (¶2).

d) Tal acción y conducta es el objeto natural de la facultad moral, igual que la verdad y la falsedad especulativas son el objeto natural de la razón especulativa (¶2).

4. El resto de la «Disertación» constituye una apelación a la experiencia moral para que nos muestre aspectos del contenido de la conciencia. (Véase aquí la afirmación de Butler al final del ¶1, pág. 53: «Y en lo que respecta a estas sensaciones interiores, que son reales, que el hombre tiene en su propia naturaleza pasiones y afectos no puede cuestionarse en mayor medida que podría cuestionarse que tiene sentidos externos». Véase también el sermón II, al final del ¶1.) Por ejemplo:

a) Nuestra facultad moral asocia con el bien o el mal moral acciones de mérito o de demérito, respectivamente; esta asociación es natural (forma parte de nuestra constitución), no artificial ni accidental (¶3).

b) Nuestra facultad moral aprueba la prudencia como virtud y desaprueba la insensatez, tachándola de vicio (cf. ¶¶6-7).

c) Nuestra facultad moral no aprueba que la benevolencia abarque la virtud en su totalidad. Aquí Butler expone una crítica de los argumentos de Hutcheson (¶¶8-10).

5. Recordemos que, en el prefacio y en el sermón I, el principio de reflexión o conciencia es supremo y tiene un papel regulativo. Su función es administrar y gobernar. En el sermón I, Butler da una explicación breve que podemos encontrar en los ¶¶8-9. En el ¶8, define la conciencia y se interesa por probar su existencia describiendo dos acciones de las que sería absurdo negar que aprobamos una y censuramos la otra cuando reflexionamos serenamente al respecto.

§3. Esquema de los argumentos de Butler en defensa de la autoridad de la conciencia: sermón II

(Referencias: prefacio, ¶¶24-30, esp. ¶¶26-28; sermón I, ¶¶8-9.)

1. Nuestra constitución como criaturas creadas y la adaptación de aquélla a ciertos fines es un motivo para creer que el Autor de nuestra naturaleza la dispuso intencionadamente para esos fines. Nótense las premisas que Butler comparte con los deístas: véase también el ¶3, líneas 9-11 (¶1).

2. La objeción a la que hemos de resistirnos: admitiendo que existe una facultad tal como la facultad moral, ¿por qué está ésta revestida de autoridad? ¿Por qué no decir: dejemos que cada uno siga su naturaleza y que la conciencia dirija sólo allí donde sea más fuerte? ¿Qué señal hay que nos indique que el Autor de nuestra naturaleza tiene una intención distinta? (¶5).

3. Esta objeción asume que no existe distinción entre infringir los principios de la justicia para obtener un placer presente y actuar de forma justa cuando no hay tentación de hacer lo contrario. En ambos casos, estaríamos igualmente siguiendo nuestra naturaleza. Pero si esto fuera así:

a) La idea de desviarnos de nuestra naturaleza sería absurda,

b) y lo que dice san Pablo a propósito de que somos ley para nosotros mismos sería erróneo,

c) puesto que no tendría sentido alguno «seguir la naturaleza» como si tal forma de proceder fuera un mandamiento.

Así pues, la objeción viene a rechazar lo que dijo Pablo, aunque, en apariencia, lo acepte. El lenguaje muestra que seguir la naturaleza no es actuar como nos plazca (¶6).

4. Necesitamos explicar qué se quiere decir cuando se afirma: todo hombre es, por naturaleza, ley para sí mismo, y puede hallar en su propio interior el valor de lo recto y la obligación de seguirlo (¶6).

5. Dos son las acepciones del término «naturaleza» que no resultan relevantes en este sentido (¶¶7-9).

6. La tercera acepción es la misma que empleó san Pablo y explica el sentido en el que un hombre es ley para sí mismo. El argumento es el siguiente (se recoge todo en los ¶¶10-11):

i) Nuestras pasiones y nuestros afectos por el bien público entran en conflicto con nuestras pasiones y nuestros afectos por el bien privado.

ii) Estas pasiones y afectos son en sí naturales y buenas, pero no hay modo alguno de ver el grado de profundidad en el que las de un tipo y las de otro están arraigadas en nosotros por naturaleza.

iii) Ninguna de estas pasiones y afectos puede ser una ley para nosotros.

iv) Pero hay un principio superior de la conciencia que se afirma y que aprueba o desaprueba.

v) Esta facultad es la que nos convierte en ley para nosotros mismos.

vi) No se trata de un principio del corazón que nos regula por el grado de influencia de éste, sino de una facultad cualitativamente diferente y que se impone suprema sobre todos los demás elementos de nuestra naturaleza y ejerce su propia autoridad.

vii) Aun así, es un principio que influye en nosotros y que nos impulsa a obedecer sus dictados.

7. El ejemplo que Butler usa para ilustrarlo (un animal atrapado con un cebo) equivaldría, en el caso del hombre, a una acción desproporcionada a nuestra naturaleza y, por consiguiente, antinatural (¶13).

Esta acción es antinatural no porque suponga ir contra el amor propio solamente porque éste es natural, pues lo mismo ocurre cuando se reprime la pasión en aras del amor propio (solamente porque éste es natural) (115).

8. Debe de haber otra distinción. Para empezar, por ejemplo, el principio del amor propio es superior a las pasiones. Para actuar desde nuestra naturaleza, es el amor propio el que debe gobernar. He aquí un ejemplo de un principio superior antes incluso de invocar la conciencia (1116).

9. Del mismo modo, la conciencia es superior a las pasiones que persiguen directamente objetos sin distinguir entre los medios necesarios para obtenerlos. Cuando estos medios perjudican a otras personas, la conciencia los desaprueba y ha de ser obedecida. En esos casos, ya no se considera el amor propio. La conciencia es suprema sin consideraciones de influencia.

10. Obtenemos así una distinción entre poder y autoridad, aplicada aquí no a la ley civil y a la constitución de la sociedad, sino a los principios de la naturaleza humana. Por su naturaleza y su función, la conciencia es manifiestamente superior; implica juicio, orientación y supervisión. Y la conciencia tiene esta autoridad y esta función con independencia de lo mucho o poco que nos rebelemos contra ella (111118-19).

11. Butler ofrece un segundo argumento (11120-22). Supongamos lo contrario. Las fronteras o límites de nuestra conducta pasan a estar definidas entonces por nuestro poder natural, por un lado, o por nuestra pretensión (porque sí) de no hacernos daño a nosotros mismos ni a los demás. Esto sería el resultado de suponer que la diferencia entre distintos principios de la naturaleza humana estriba *únicamente* en la fuerza relativa de cada uno de ellos. Pero los límites arriba indicados harían que fuéramos moralmente indiferentes entre, por ejemplo, el parricidio y el deber filial. Esto sería sencillamente absurdo.

Los principios de este argumento son:

1. El modo en que nuestra naturaleza funciona y está regulada indica la intención de Dios sobre cómo debemos gobernarnos a nosotros mismos.

2. Para este conocimiento de nuestra naturaleza, lo que se invoca es la experiencia moral (por ejemplo, cómo nos afectan nuestros sentimientos de vergüenza, etc.) y esto hace referencia a la facultad de la conciencia.

3. Butler asume la existencia de una coincidencia aproximada entre los juicios de la conciencia.

¿Cuál es el argumento de Butler en defensa de la autoridad y la supremacía de la conciencia?

A. Una forma de dicho argumento:

1. Dios nos hizo seres razonables y racionales, capaces de ser ley para nosotros mismos.

2. Unos seres así necesitan un principio o facultad rectora si (como nos ocurre a nosotros) tienen numerosas pasiones, afectos y apetitos, y compiten con éstos otros afectos generales como la benevolencia y el amor propio.

3. Ninguno de estos otros principios, pasiones, etc., puede ofrecer ese principio rector.

4. La conciencia pretende para sí una superioridad y una autoridad como tal principio o facultad:

a) Primero, a través de sus aprobaciones y desaprobaciones, así como por medio del acuerdo sobre un contenido común de las mismas entre personas.
b) Segundo, por el hecho mismo de nuestro propio sentimiento de autocondena cuando infringimos los dictados de la conciencia.
c) Finalmente, porque ningún otro principio o pasión tiene estas características: ninguno más nos condena si lo vulneramos.

5. El uso del lenguaje sustenta las pretensiones de la conciencia.

6. La pasión misma del resentimiento evidencia muy convincentemente que la conciencia es suprema y está dotada de autoridad.

B. Otra forma:

1. Revisar la primera premisa de la forma anterior simplemente suponiendo que somos capaces de ser ley para nosotros mismos. (Suprimir el trasfondo teológico.)

2. A continuación, proceder en líneas generales como en la forma anterior del argumento.

§4. RESUMEN DEL ARGUMENTO DE BUTLER EN DEFENSA DE LA AUTORIDAD DE LA CONCIENCIA

1. Hemos examinado el argumento al que recurre Butler para justificar la autoridad de la conciencia tal como él lo presenta en el sermón II, que está dedicado por completo a esta cuestión, y también hemos mencionado otros comentarios y aclaraciones que hace en otros

apartados de sus «Sermones» (especialmente, en el prefacio, 1124-30, y en el sermón I, 118-9). Preguntémonos ahora qué es ese argumento o, mejor dicho, si, en términos estrictos, constituye realmente un argumento. Lo que diré a continuación es, a lo sumo, una interpretación del argumento o de la exposición de ideas de Butler. Evidentemente, no trata en ningún caso de ser una defensa o justificación rigurosa de su punto de vista.

Butler da por sentado, en mi opinión, lo que aquí he llamado el supuesto deísta, según el cual, Dios es el Autor de nuestra naturaleza, y el diseño mismo de esa naturaleza nuestra nos da razones para creer cuál es la naturaleza que Dios quiso que tuviéramos y cómo han de funcionar conjuntamente los diversos elementos de ésta. Butler asume también que, por nuestro carácter de seres razonables y racionales, somos capaces de ser ley para nosotros mismos y de participar en la vida de la sociedad. En «razonables» incluyo lo que Butler quiere decir cuando habla de que somos «justos e imparciales». La de razonable y la de justo e imparcial vienen a ser dos nociones diferentes de la de racionalidad. Esta última tiene el sentido aproximado de adoptar los medios más eficaces para alcanzar unos fines dados, o de ajustar unos fines dados entre sí cuando éstos compiten unos con otros y no es posible satisfacerlos conjuntamente.[1]

2. Pues, bien, si hemos de ser capaces de ser ley para nosotros mismos, nuestra naturaleza debe tener aquello que Butler llama una constitución moral adaptada a un determinado fin y capaz de gobernarse a sí misma. La cuestión de la autoridad de la conciencia (o de la ausencia de tal autoridad) ha de zanjarse fijándonos en nuestra experiencia moral para ver si encontramos en ella un elemento revestido de la autoridad apropiada como para gobernar (o regir) nuestra naturaleza, orientar nuestra conducta y adaptarla a nuestra vida en sociedad.

Dados los múltiples elementos presentes en nuestra naturaleza, es evidente que necesitamos un principio rector o regulador de ese tipo. Tenemos apetitos, afectos y pasiones de índole diversa, algunos de ellos están orientados más directamente hacia otras personas, otros lo están más hacia nosotros mismos. Estos apetitos, afectos y pasiones se centran en los medios para conseguir ciertos fines —unos determinados estados de cosas o lo que sea— y, por lo tanto, no tienen en cuenta los efectos más extendidos que pueden tener en otras personas en general.

1. Para entender la distinción entre razonable y racional, véanse las lecciones sobre Hobbes.

Estas fuentes de la conducta tienen, digamos, un punto de mira restringido, tanto si el blanco son otras personas como si lo somos nosotros mismos. Ninguna de estas fuentes o manantiales de la conducta puede constituir un principio rector o regulativo. Esto se sigue de la propia naturaleza de los apetitos, los afectos y las pasiones. Ninguno de ellos incorpora un principio razonable o racional que haga posible el autogobierno o la autorregulación. Butler ilustra esa imposibilidad con el ejemplo del animal atraído hacia una trampa con cebo por la simple perspectiva de saciar su hambre. Si nos comportáramos de forma similar, en contra del afecto por nosotros mismos expresado por el principio del amor propio razonable, estaríamos obrando mal también. Butler emplea este ejemplo para mostrar la idea general de supremacía: la idea de cómo un principio presente en nuestra naturaleza puede gobernar, puede ser rector —teniendo autoridad y no mera influencia— de los demás elementos de esa misma naturaleza nuestra.

3. También creo que Butler sostiene, a continuación, que el amor propio razonable no es el principio de autoridad de nuestra naturaleza, aunque tiene auténtico afán por mantener que, al menos a largo plazo, y dado el gobierno moral de Dios, no existe ningún conflicto esencial entre la autoridad de la conciencia y el amor propio razonable. Dejaré para un poco más adelante su concepto de conflicto ostensible. Pero resulta fácil ver que el amor propio razonable, aun tratándose de un afecto general en el sentido de que regula apetitos, afectos y pasiones particulares, no deja de ser un afecto hacia nosotros mismos. El objeto del amor propio razonable siempre es parcial: está relacionado con el bien de una sola persona entre muchas. Y, por lo tanto, no puede proporcionarnos un principio adecuado para que seamos ley para nosotros mismos y para que seamos miembros de la sociedad.

Lo mismo sucede con la benevolencia: a menudo, ésta es también un afecto general (como lo es el amor propio), pues regula afectos particulares relacionados con el bien de otras personas. Así es, por ejemplo, cuando la benevolencia adopta la forma del espíritu público, o del amor por el propio país (patriotismo), o de otros sentimientos y actitudes del mismo estilo. Pero mientras que las personas que son objeto del amor propio razonable están siempre claramente definidas (pues, básicamente, es la propia persona que está impulsada por ese amor propio), las personas destinatarias de la benevolencia cambian y varían, y se entrecruzan de múltiples modos y formas. C. D. Broad sugiere que lo que Butler entiende por benevolencia es el principio de utilidad: la maximización de la felicidad de la sociedad. Pero eso es algo que no se en-

cuentra en sus textos y que, de hecho, es contrario a lo que en ellos se dice. La conclusión es que ni el amor propio ni la benevolencia, ya sea general o parcial, pueden suministrar el principio de autoridad requerido para que seamos ley para nosotros mismos.

4. También es posible, por supuesto, que no exista tal principio, aunque Butler no contempla tal posibilidad. Cuando decimos que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, estamos afirmando que en nuestra naturaleza hay un principio así. Butler cree que nuestra experiencia moral es testimonio suficiente de que ese principio ha de buscarse en la conciencia.

Para empezar, es formal, pues toda persona justa (normal), cuando juzga con imparcialidad y es capaz de considerar la cuestión en un momento de serenidad, aprueba ciertos tipos de acción y no otros. Las personas reconocen y juzgan que deben hacer unas cosas y no otras, y que esos juicios son decisivos y vinculantes para ellas. No hay recurso de apelación posible contra tales sentencias: éstas determinan unas razones concluyentes para que actuemos como tenemos que actuar. Además, la naturaleza decisiva y vinculante de estos juicios o veredictos no depende del control o de la influencia efectiva que éstos tengan sobre nuestro carácter y sobre las fuentes de nuestra conducta. Estos juicios están, pues, revestidos de autoridad: todos estos rasgos y elementos juntos especifican qué es la autoridad, como concepto diferenciado del de influencia.

En segundo lugar, es importante que las personas coincidan generalmente en sus aprobaciones y desaprobaciones, o, por emplear el término introducido anteriormente, que el contenido de los pronunciamientos de la conciencia sea más o menos el mismo en todas las edades y en todos los países. Esto hace posible que los pronunciamientos de la conciencia (imponiendo, como siempre, las condiciones por ellos requeridas para los juicios meditados) proporcionen un principio de autoridad que nos permita erigirnos en ley para nosotros mismos como miembros de la sociedad. Como es obvio, si la conciencia de cada persona chocase con la de todas las demás, se echarían en falta las condiciones mínimas exigidas.

En tercer lugar, Butler señala también que, cuando obramos contra nuestra conciencia, nos condenamos ante nosotros mismos y somos motivo de desagrado propio. Yo creo que lo que él pretende destacar con esto es que ningún otro elemento de nuestra naturaleza tiene esa característica. Puede que nos repugne hacer ciertos autosacrificios de diversas clases, pero si son razonablemente necesarios, no nos conde-

namos a nosotros mismos por ellos en lo más mínimo. Y aunque también hay algunos casos difíciles o extremos (en los que alguien debe salir perdiendo y nosotros tenemos que decidir juiciosamente, por así decirlo) en los que debemos sacrificar los intereses de otras personas, tales quehaceres y acciones deben preocuparnos, sin duda (y, a menudo, debe preocuparnos profundamente hacerlo lo mejor que podamos en esas situaciones), pero no estamos obligados a condenarnos ni a odiarnos por ello, siempre y cuando la decisión o la acción tomada sea la razonable, dadas las circunstancias, y siempre que estas circunstancias no hayan sido obra o responsabilidad nuestra. Este rasgo especial de la conciencia, suponiendo que realmente sea especial, es una de las características de nuestra experiencia moral a las que Butler apela en su justificación de la autoridad de la conciencia.

En cuarto y último lugar, Butler vincula la autoridad de la conciencia (y la autocondena que sentimos al actuar contra ella) a las pasiones morales: por ejemplo, a sentimientos nuestros como el resentimiento, la indignación y otros por el estilo. En el sermón VIII, 118 (págs. 148-149), dice: « ¿Por qué deben discutir los hombres sobre la realidad de la virtud y sobre si ésta ha de estar fundada en la naturaleza de las cosas, lo cual seguramente no es objeto de discusión? Pero, repito, ¿por qué ha de discutirse esto, cuando todo hombre lleva en sí una pasión que le proporciona la demostración de que las reglas de la justicia y la equidad han de ser las que guíen sus acciones? Pues todo hombre siente indignación al contemplar ejemplos de vileza y bajeza, y, por lo tanto, no puede cometer otros iguales sin sentirse autocondenado». Por consiguiente, si generalizamos (o universalizamos, por emplear un término contemporáneo) los principios implícitos en las pasiones morales del resentimiento y la indignación, estos principios resultan ser lo que Butler llama las «reglas de la justicia y la equidad». Estas reglas no son simplemente reglas de la razón, sino que él considera que son vivamente sentidas, como demuestran las pasiones morales. El motivo por el que nos condenamos (o censuramos) a nosotros mismos cuando obramos contra nuestra conciencia es porque hacemos cosas que odiamos ver hacer a otros, y que despiertan nuestro resentimiento e indignación.

5. Por todos estos motivos, pues, Butler entiende que los pronunciamientos de la conciencia son de autoridad para nosotros, con independencia de su influencia. Esta distinción entre autoridad e influencia es de suma importancia y, por eso, he intentado dar una posible explicación de la misma. Como observación final, creo que Butler asume que nuestra experiencia moral es *sui generis* (algo en lo que está de

acuerdo con Clarke y los intuicionistas). Esto significa, a grandes trazos, que las nociones de la aprobación y la desaprobación moral, el sentido de «deber» que conlleva el hecho de ser ley para nosotros mismos, las nociones del resentimiento y la indignación como sentimientos despertados por el agravio (por la injusticia), que no por el mero daño o perjuicio... todas ellas están basadas en una (o más de una) noción moral primitiva, que no puede ser definida más allá, es decir, en términos de nociones no morales. Hasta dónde depende esta explicación de la autoridad de la conciencia de Butler de su supuesto deísta inicial es algo que no he considerado y que no consideraré aquí. Sospecho, no obstante, que la mayor parte de su explicación puede conservarse intacta, al menos, si aceptamos que entienda la experiencia moral como algo *sui generis*.

LECCIÓN III

La economía de las pasiones

§1. INTRODUCCIÓN

Hoy quiero analizar lo que denominaré la economía de las pasiones, tal como queda ilustrada por lo que Butler dice acerca de la compasión en los sermones y-VII, y sobre el resentimiento y el perdón de los agravios en los sermones VIII-IX. Pero antes, dos breves comentarios.

1. Quisiera subrayar una vez más el énfasis que Butler pone en el carácter social de la naturaleza humana. De hecho, éste es el tema principal del sermón I. Recordemos que el pretexto de este sermón es Romanos 12: 4-5: «Porque de la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros». Butler pretende utilizar la analogía aquí sugerida por san Pablo entre las partes de nuestro cuerpo y cómo éstas constituyen un cuerpo, por un lado, y cómo nosotros, por el otro, siendo muchas personas separadas, constituimos una sociedad en vez de una mera agregación de individuos. Su explicación de la constitución moral (en vez de física) de la naturaleza humana tiene como objeto exponer que «fuimos hechos para vivir en sociedad y para hacer el bien a nuestros se-

mejantes», y que «hemos sido creados para cuidar de nuestra propia vida, nuestra salud y nuestro bien privado» (sermón I, ¶3, pág. 35). (Recordemos que, en el siglo XVIII, el término «moral» tenía un uso más amplio que el actual, y a menudo significaba «psicológico», que es la acepción pretendida por Butler al preguntarse por la «constitución moral de la naturaleza humana».) Una vez descrita dicha constitución, Butler resume el tema de la naturaleza social de los seres humanos repitiendo la afirmación ya citada (I, ¶9, pág. 44) y en un largo y fenomenal parágrafo (I, ¶10, págs. 44 y sigs.). La segunda frase de este parágrafo es: «Los hombres están tan estrechamente unidos por naturaleza, hay tal correspondencia entre las sensaciones interiores de un hombre y las de otro, que todos entienden que hay que huir tanto de la desgracia como del dolor físico, y que ser objeto de estima y cariño es tan deseable como cualquier bien externo». Necesitan ustedes leer el parágrafo entero.[2] Aquí, como es evidente, Butler está recalcando un tema tradi-

2. El sermón I, parágrafo 10, dice en su totalidad lo siguiente:

«Y de todo este estudio debe deducirse una versión de la naturaleza humana distinta de la que habitualmente se nos ofrece. Los hombres están tan estrechamente unidos por naturaleza, hay tal correspondencia entre las sensaciones interiores de un hombre y las de otro, que todos entienden que hay que huir tanto de la desgracia como del dolor físico, y que ser objeto de estima y cariño es tan deseable como cualquier bien externo. Y, en muchos casos particulares, las personas se sienten impulsadas a hacer el bien a otras, como fin al que tienden sus afectos y sobre el que éstos descansan. Y manifiestan que encuentran una satisfacción y un goce reales en este tipo de conducta. Existe tal atracción natural en el hombre hacia el hombre, que el simple hecho de ocupar un mismo trecho de terreno, de respirar en un mismo clima, o, incluso, de haber nacido en el mismo distrito o división administrativa artificial, se convierte en una ocasión para hacer conocidos y amistades muchos años después: pues cualquier cosa puede servir para ese propósito natural nuestro. Por consiguiente, no ya los gobernadores, sino hasta las más humildes de las personas buscan relaciones, aun meramente nominales, y éstas son consideradas suficientes para mantener unidos a los hombres en pequeñas fraternidades y asociaciones: lazos débiles, si se quiere, y que se pueden prestar suficientemente al ridículo si se los considera absurdamente como los principios reales de semejante unión, pero que, en el fondo, no constituyen más que oportunidades —como cualesquiera otras— a las que nos conduce nuestra naturaleza con arreglo a su propia inclinación y querencia. Tales oportunidades, pues, no serían nada de no ser por esta disposición y esta inclinación previas de la naturaleza. Los hombres son hasta tal punto un solo cuerpo, que sienten unos por otros de una manera peculiar vergüenza, súbito peligro, resentimiento, honor, prosperidad, aflicción... uno u otro sentimiento, o todos ellos a la vez, a partir de la naturaleza social en general, a partir de la benevolencia, y con ocasión de la relación natural, conocimiento mutuo, protección, dependencia... siendo cada uno de estos sentimientos un aglutinante específico de la sociedad. Y, por lo tanto, no tener restricción alguna con respecto a los demás (ninguna consideración por ellos) en nuestro comportamiento responde únicamente al absurdo especulativo de suponernos solos e independientes, como si nada hubiera en nuestra naturaleza que guardara relación con nuestros semejantes, reducida aquélla a mera acción y práctica. Y éste es un absurdo igual que imaginar que una mano (o cualquier otro miembro) no tuviera relación natural alguna con ningún otro de nuestros miembros o con el conjunto de nuestro cuerpo». *(N. del e.)*

cional en el cristianismo, y lo hace no sólo contra la doctrina hobbesia-na del hombre como ser no apto en principio para la sociedad, sino también contra diversas formas de individualismo en general. Menciono estos aspectos simplemente para que no los perdamos de vista.

2. En la cita anterior, extraída de I, 110, podemos apreciar que Butler halla señales de nuestra naturaleza social en las pasiones: por ejemplo, en nuestro temor a caer en desgracia y en nuestro deseo de estima. Hoy hablaremos de la compasión y del resentimiento como pasiones que son especialmente importantes (o así lo piensa Butler) para nuestra constitución en su conjunto. La compasión fortalece y sustenta nuestra capacidad de seguir los dictados de la conciencia y de actuar conforme a ellos y a lo que exige la benevolencia. También es cierto que, en un determinado sentido, la compasión es una pasión no moral, y que el resentimiento es necesario en ocasiones para apaciguar la compasión y para reforzar nuestra capacidad de llevar a cabo los dictados de la justicia (más exactamente, los de la justicia penal). Pero no hay que confundir el resentimiento con la venganza, a la que siempre está mal dar satisfacción. El propio resentimiento debe ser contenido y contrapesado por el precepto que nos ordena perdonar a quienes nos ofenden. Es a este *equilibrio y colaboración* de las diversas pasiones, unido a la forma en que éstas ayudan a nuestra capacidad para actuar a partir de los dictados de la conciencia, y a un espíritu público de buena voluntad hacia los demás, a lo que me refiero cuando hablo de «la economía de las pasiones». Las pasiones son, por así decirlo, un subsistema dentro de la constitución moral de la naturaleza humana; tienen un papel esencial, según Butler, a la hora de adaptar esa constitución moral a la virtud, es decir, a esas formas de pensar y de comportarse que nos permiten participar en la vida de la sociedad y contribuir a ella.

Cuando lleguemos a Hume y a Kant, compararemos sus respectivas concepciones de las pasiones y del papel de éstas con la de Butler.[3] Estas indagaciones psicológicas intuitivas y de sentido común forman, pues, parte esencial del material que queremos cubrir aquí.

3. Las lecciones sobre Hume y Kant a las que Rawls se refiere aquí pueden encontrarse en John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001). *(N. del e.)*

§2. EL MÉTODO DE BUTLER

Hagamos algunas observaciones a propósito del método con el que Butler aborda las pasiones:

1. En primer lugar, no olvidemos el trasfondo teológico (o los que yo he denominado aquí «supuestos deístas» de Butler), a saber: que Dios existe y está dotado de las propiedades deístas ya conocidas; que Dios creó el mundo; que, además de ser omnisciente, omnipotente, etc., Dios es también benevolente y justo, y que, por consiguiente, quiere el bien de los seres vivos y de los seres humanos, en particular. Éste es un supuesto que Butler nunca justifica argumentalmente: lo da simplemente por descontado. Aunque los *Sermons* no están limitados por dicho supuesto como lo está la *Analogy* (los *Sermons,* a fin de cuentas, son sermones y toman las Escrituras como tema de inspiración, etc.), resulta útil para nuestro análisis subrayar que (según creo yo) el supuesto deísta por sí solo explica la mayor parte (si no la totalidad) de lo que Butler cree que necesita.

Explica, por ejemplo, por qué Butler dice que nuestra constitución moral (y el modo en que ésta nos impulsa a pensar y a actuar) es «la voz de Dios en nuestro interior» (sermón VI, ¶8, pág. 114), y por qué puede afirmar también en otro momento que nuestra naturaleza humana (o, según entiendo yo, nuestra constitución moral) ha de ser considerada sagrada, pues «Dios hizo al hombre a Su imagen y semejanza» (sermón VIII, 119, pág. 149). Por otra parte, son varios los pasajes en los que Butler asume que nuestra constitución moral correctamente descrita ofrece una razón para creer qué constitución quiere Dios que sea la nuestra. Así, en el sermón II, ¶ 1 (donde Butler expone su principal argumento para justificar la autoridad de la conciencia), dice: «Si la naturaleza real de cualquier criatura la lleva a unos determinados propósitos y está adaptada únicamente a tales fines (o lo está más a éstos que a cualesquiera otros), estamos ante una razón para creer que el Autor de tal naturaleza quiso que tuviera dichos fines» (pág. 51). Vemos aquí que Butler no está argumentando la existencia de Dios, dotado de tales o cuales propiedades, intenciones, etc. Él ya asume que Dios existe y que tiene ciertas intenciones que son congruentes con la benevolencia y la justicia mostradas por Dios al crear el mundo. Sería razonable asumir, por consiguiente, que la constitución moral de nuestra naturaleza revela algo acerca de las intenciones de Dios para con nosotros; tales intenciones, dada nuestra relación con Dios, son ley para nosotros. Como del examen de nuestras constituciones se desprende que estamos obligados a

considerar los pronunciamientos de nuestra conciencia como fuentes de autoridad y como decisivos (y no meramente como dotados de mayor o menor influencia según la ocasión), Butler habla del carácter sagrado de nuestra constitución moral y de su función como voz de Dios.

Posteriormente, en el parágrafo 3 del sermón II, dice:

> Dado que nuestras sensaciones internas y las percepciones que recibimos a través de nuestros sentidos externos son igualmente reales, argumentar a partir de las primeras sobre cómo guiarnos en nuestra vida y en nuestra conducta es tan poco propenso a la excepción como tendente a la verdad especulativa absoluta sería el argumentar a partir de las segundas. [...] Y permitiendo la sensación interna de la vergüenza, un hombre puede tener tan poca duda de que ésta le fue dada para impedirle llevar a cabo acciones vergonzantes como difícilmente puede dudar de que le fueron dados dos ojos para guiarlo en sus pasos al caminar (pág. 53).

Butler prosigue diciendo:

> A propósito de estas sensaciones internas en sí, cuestionar que un hombre tiene en su naturaleza pasiones y afectos sería como cuestionar que tiene sentidos externos. Tampoco las primeras (las pasiones) pueden andar totalmente erradas, si bien es cierto que son, en cierto grado, propensas a mayores errores que los segundos (los sentidos) (pág. 53).

Entre los significativos aspectos señalados en este parágrafo, encontramos la creencia de Butler de que lo que él llama las pasiones (diferenciadas de los apetitos, los afectos y los apegos) son una parte importante de nuestra constitución moral y ayuda a revelarnos cómo quiere Dios que nos comportemos.

2. Entre las consecuencias de ese punto de partida deísta, encontramos las siguientes: en primer lugar, que ninguna de las pasiones es mala de por sí, pues las malas pasiones no podrían haber formado parte de las intenciones de Dios. Hay, eso sí, abusos de las pasiones, por los que se deja que éstas vayan más allá del que sería su uso adecuado (sermón VIII, 1[13-4, págs. 137-138). La venganza es un abuso del resentimiento y es responsabilidad y culpa nuestra (sermón VIII, 51114-15, págs. 145-146). Lo que sí supone un carácter perverso y malo es el desordenamiento de nuestra constitución moral, así como el abuso y la falta de control de los diversos elementos de ésta, una vez se produce tal desorden.

Una segunda consecuencia de tal supuesto deísta es que una pasión (cuando menos, una que sea importante y fundamental) debe tener un papel y una tarea apropiados dentro del conjunto de nuestra constitución moral. Obviamente, puede que a nosotros nos parezca que carece de tal papel o tarea, pero, según el supuesto deísta, eso no puede ser así, lo que nos insta a reflexionar sobre nuestra propia composición para ver si podemos averiguar cuáles son ese papel y esa tarea. Esto es importante para Butler en el caso del resentimiento. El papel y la tarea de la compasión son, según él, relativamente fáciles de apreciar, pues ésta ayuda a los dictados de la conciencia 'y a nuestro interés benévolo por los demás, especialmente cuando los demás sufren y necesitan nuestra ayuda. Pero ¿cuál es el sentido de que tengamos la pasión del resentimiento, que, según Butler, es única entre las pasiones (siempre que no se abuse de ella) porque tiene como objeto el infligir daño y sufrimiento a otra persona, aunque sea por un agravio (que no daño) provocado por esta otra persona? Butler busca, pues, qué papel y qué tarea deben de corresponder al resentimiento. Si describimos correctamente nuestra constitución moral, tal vez seamos capaces de averiguar cuáles son ese papel y esa tarea. Obviamente, también es posible que no podamos, pues el plan de la naturaleza y el lugar que ocupamos en ella son un plan moral del gobierno de Dios, pero un plan que comprendemos de forma imperfecta. (Véase *Analogy*, parte primera, cap. 7, «Del gobierno de Dios, considerado como plan o constitución, imperfectamente comprendido».)

3. Otro punto a destacar es el siguiente, que aparece en el primer parágrafo del sermón VIII, titulado «Sobre el resentimiento». Cuando Butler examina nuestra constitución moral y sus diversas partes, siempre lo hace considerándola como la constitución de unos seres naturales y dentro de las circunstancias naturales de éstos. Él asume que nuestra constitución moral está ajustada a dichas circunstancias y condiciones naturales; nuestra constitución apropiada es la que es por nuestra situación en la naturaleza. Así, dice que, en esta investigación suya, hemos de «tomar la naturaleza humana como es, y las circunstancias en las que ésta se circunscribe como son, y, a partir de ahí, considerar la correspondencia entre dicha naturaleza y dichas circunstancias, o, lo que es lo mismo, a qué curso de acción y de conducta, con respecto a esas circunstancias, nos lleva cualquier afecto o pasión particular» (pág. 136). Véase también el sermón VI, ¶1, pág. 108. Dice asimismo que menciona este asunto para distinguir su investigación de aquellas que son de otra clase: es decir, las que estudian por qué no so-

mos unas criaturas más perfectas de lo que somos (por ejemplo, por qué no tiene la conciencia que hay en nuestro interior poder —influencia— como tiene autoridad), o por qué no vivimos circunscritos en unas circunstancias mejores. Pero éstas son preguntas que no nos corresponden. Persistir en responderlas supone correr el riesgo de incurrir en algo «peor que una curiosidad impertinente» (sermón VIII, ¶1, pág. 137). Butler, pues, no concibe que su tarea sea la de preguntar: «¿Por qué no estamos hechos de una naturaleza —y por qué no estamos rodeados de unas circunstancias— tales que nos permitan prescindir de una pasión tan violenta y turbulenta como el resentimiento?», sino, más bien, la de preguntarse —tomando nuestra naturaleza y nuestra condición como son— «¿Por qué o con qué fin nos fue dada una pasión así?», formulándose esa pregunta con el propósito fundamental de mostrar qué se entendería por un abuso de dicha pasión (VIII, ¶2, pág. 137). Así pues, inducido por su propio temperamento práctico, Butler se niega a embarcarse en especulaciones filosóficas o en sutiles indagaciones metafísicas. Y en la mayor parte de su obra, se ciñe realmente a lo que él considera los hechos sin más de nuestra constitución moral tal como se manifiestan en nuestra experiencia moral común. Él piensa que estos hechos son visibles en tanto en cuanto no precisamos de ninguna doctrina (filosófica o de otro tipo) para desvelarlos, ni de procedimientos o métodos especiales para que estén a nuestro alcance. Butler cree también que sólo alguien que parta ya de una teoría sistemática describiría nuestra naturaleza como lo hace Hobbes (véase sermón I, ¶4, págs. 35 y sigs., nota b): V, ¶1, págs. 93 y sigs., nota a. Pero, según él, desde el momento en que examinamos detenidamente nuestra experiencia moral común, nos resulta evidente que Hobbes está equivocado. Lo que quiero decir es que no encontramos en Butler la idea de que los hechos de la experiencia moral sobre los que coincidimos o en los que concordamos no son particularmente difíciles de determinar, aun admitiendo que la parcialidad, el orgullo, etc., pueden arrastrarnos al autoengaño (sermón X: «Sobre el autoengaño»). Todo esto da al análisis que hace Butler de las pasiones un tinte empírico bastante evidente, no muy diferente al de la historia natural. Es esta característica de los «Sermones» de Butler la que hizo que, pese a su trasfondo teológico, fueran tan importantes para Hume. De hecho, buena parte de lo que Butler afirma (si no todo) no depende para nada de ese mencionado trasfondo.

§3. EL PAPEL DE LA COMPASIÓN COMO PARTE DE NUESTRA NATURALEZA SOCIAL

1. Definición (extraída del sermón V, 111): podemos decir que la compasión es un afecto por el bien de nuestros semejantes y un deleite en la satisfacción de ese afecto, así como un desasosiego o malestar cuando las cosas van en contra de esa satisfacción.

Por lo tanto, por definición, la compasión está relacionada con el bien de otras personas (y se diferencia así del resentimiento, que hace referencia a una deuda o un agravio). Se trata de un afecto general que es un tanto indeterminado en cuanto a la amplitud o al límite de personas que incluye, pero que, hasta cierto punto, suele incluir a todas las personas humanas (y se caracteriza, por lo tanto, por un sentimiento de camaradería, según repite el propio Butler a menudo). En este sentido, se diferencia de los apegos —que son afectos por personas concretas— y del amor propio (que es una forma de afecto general por uno mismo).

La caracterización inicial que Butler hace de la compasión no es del todo correcta, y es importante corregirla para poder entender bien su perspectiva. Él dice (en el sermón V) que, cuando nos regocijamos por la prosperidad de otros, y nos compadecemos de sus aflicciones, estamos sustituyendo a esos otros por nosotros mismos, por así decirlo, y reemplazamos sus intereses por los nuestros. Y nos complacemos con su prosperidad y nos apenamos con sus sufrimientos, como lo haríamos al reflexionar sobre los nuestros (págs. 92-93). Pero parece evidente que cuando otras personas sufren y nosotros sentimos compasión por ellas, no nos invade el mismo tipo de aflicción que las está invadiendo a ellas, no nos sentimos como nos sentiríamos si imagináramos (hasta donde nos fuera posible) que estamos en su misma situación. Dicho a muy grandes trazos, cuando una persona está enferma y yo siento compasión por ella, yo no me siento enfermo, sino que mi compasión me impulsa a ayudarla o a reconfortarla de algún modo. Además, mi compasión no hace que me detenga en pensar cómo me sentiría si estuviera enfermo, como lo está esa otra persona. Podría detenerme en ello, sí, pero lo que quiero decir es que no es de eso de lo que se compone mi sentimiento de compasión. Lo que lo provoca es el hecho de que yo piense en qué puedo hacer para ayudar y para consolar, acompañado de una sensación de aflicción por mi parte, etc. Obviamente, Butler sabe muy bien esto y así lo expresa, correctamente, en un pasaje posterior del sermón V: «Aunque los hombres que sufren quieren [necesitan] ayuda y la compasión nos induce directamente a ayudarlos [...] el objeto

[de la compasión] es el sufrimiento actual de otra persona [que precisa] para su alivio de un afecto particular. [...] [La compasión] no descansa sobre sí misma, sino que nos lleva a asistir al afligido» (pág. 97). Butler contrasta aquí la compasión con el deleite en la felicidad de otra persona.

LECCIÓN IV

El argumento de Butler contra el egoísmo

§1. INTRODUCCIÓN

Hoy voy a analizar el argumento que Butler expone contra el egoísmo en el sermón II, el primero de sus dos sermones dedicados al amor al prójimo. Por egoísmo en el sentido aquí utilizado deberíamos entender el egoísmo psicológico de Hobbes y las diversas formas en las que ésta era una visión de moda en tiempos de Butler (véase Mandeville, por ejemplo), o así lo creía él mismo. Tengan en cuenta que Butler se dedica a la apologética, y por lo tanto, a la defensa de las doctrinas y las virtudes morales del sentido común (en sí y como parte de la fe y la creencia cristianas). Está interesado en argumentar que quien vive un estilo de vida informado por estas virtudes del sentido común no es un insensato que hace caso omiso del bien apropiado para toda persona humana, sino todo lo contrario: está siendo perfectamente coherente con ese bien cuando éste es entendido correctamente. El próximo día, hablaré del supuesto conflicto entre la conciencia y el amor propio, y sugeriré cómo creo que lo solventa Suden Sobre esta última cuestión, son importantes los sermones XII y XIII.

En el sermón XI («Sobre el amor a nuestro prójimo»), utler examina cuatro preguntas o cuestiones que aparecen en el texto por este orden:

1. La primera es si es probable que, cuanto más absortos estemos en el amor propio, más promovamos el interés privado y más predomine aquél sobre otros principios. Es en relación con esta cuestión con la que Butler introduce la llamada «paradoja del egoísmo» (o paradoja del hedonismo): la idea de que ocuparnos de nuestros propios intereses puede ser destructivo en diversos sentidos para nuestra propia felicidad. Esta cuestión se analiza en el extenso parágrafo 7, págs. 190 y sigs.

2. La segunda pregunta es si hay alguna incompatibilidad especial entre la promoción del interés público y la del interés privado. Por incompatibilidad especial entre ambas formas de interés, Butler entiende una incompatibilidad distinta y mayor que la incompatibilidad entre dos afectos, sean éstos particulares o generales. A este respecto, señala (en el ¶18) que, cuanto más tiempo dedicamos a (y más pensamos en) el bien de los demás, menos tiempo dedicamos a (y menos pensamos en) nuestro propio bien, etc. Su pregunta, pues, es si existe algún tipo de incompatibilidad peculiar o distintiva entre el interés público y el privado. Él desea sostener que no la hay. La cuestión se analiza por vez primera en los ¶110-11, págs. 194 y sigs.

3. La tercera cuestión examina la naturaleza, el objeto y la finalidad del amor propio, diferenciado de otros principios y afectos del espíritu. Butler cree que debe ser la respuesta a este tercer interrogante la que se dilucide primero, pues las respuestas a las otras preguntas dependen de ésta, aunque a medida que procede con su análisis, va diciendo cosas que son relevantes para esta cuestión (que analiza por vez primera en los 1115-8, págs. 189-192 y sigs.).

4. Una vez respondidas las tres primeras cuestiones o preguntas en el orden (3) izE, (1) IE (2), Butler aborda una cuarta cuestión que puede ser considerada una generalización de la primera. Se pregunta si es probable que un estilo de vida de dedicación a la benevolencia, la virtud y el bien público, se acabe demostrando incompatible con un interés apropiado por nuestro propio bien privado. Él sostiene que no lo es más (probable) que la posibilidad de que cualquier otro afecto o pasión resulte incompatible. En realidad, va más allá y enumera varios rasgos característicos de un estilo de vida significado por una dedicación a la benevolencia y a la virtud, factores estos que tienden a reducir tal incompatibilidad. Esta cuestión aparece comentada y analizada en los 1112-15, págs. 197-200. Butler sopesa una posible objeción a su respuesta en los 1117-19. Yen los ¶[1]1120-21, págs. 204-206, hay un conocido pasaje sobre el presunto conflicto entre la conciencia y el amor propio en el que Butler parece conceder la supremacía al segundo, en flagrante contradicción con su anterior tesis sobre la supremacía de la conciencia. Dice, en concreto: «Debe admitirse, aunque la virtud o la rectitud moral consisten, en el fondo, en un afecto por (y una búsqueda de) lo que es recto y bueno por ser recto y bueno, que cuando nos detenemos a pensar en un momento de serenidad, no podemos justificarnos a nosotros mismos ésa ni ninguna otra búsqueda o propósito hasta que no nos convencemos de que redundará en nuestra felicidad o,

cuando menos, no será contraria a ésta» (pág. 206). El próximo día, abordaré este pasaje y otros relacionados con él. Pero, en cualquier caso, lo que tenemos que preguntarnos es si Butler es sencillamente incoherente o si, tomando los pasajes problemáticos en su justo contexto y teniendo presente su perspectiva general, podemos deducir una doctrina congruente en conjunto. Es evidente que tendremos que suplir algunos de los detalles que faltan en la argumentación y corregir unos pocos deslices en la misma, pero debemos asumir —como es habitual con cualquier texto que estemos dispuestos a leer— que podremos encontrar en ella una interpretación coherente.

§2. EL ARGUMENTO DE BUTLER CONTRA EL EGOÍSMO HEDONISTA

Aunque Butler no logra establecer un argumento convincente en contra del egoísmo hedonista (expuesto en los 11114-7, con observaciones complementarias en otros parágrafos),[4] sí consigue introducir varias consideraciones esenciales que allanan el camino para una útil refutación de éste. Son consideraciones y aspectos que recogerán en su momento otros autores posteriores (como, por ejemplo, Hume en el apéndice 2 de su *Investigación sobre los principios de la moral,* y Bradley en su *Ethical Studies,* ensayo octavo, esp. las págs. 251-276).[5] El argumento de Bradley es bastante definitivo, según creo yo. Por eso, en lugar de exponer y comentar el argumento de Butler tal como él mismo lo presenta, esbozaré brevemente la que entiendo que es una versión del argumento de Bradley y, luego, señalaré lo que Butler contribuyó a éste. Esto, al mismo tiempo, nos ayudará a apreciar si las formulaciones de Butler podrían precisar de alguna corrección y en qué apartados.

1. Empecemos destacando ciertas características de las acciones de unos agentes razonables y racionales. Asumimos que los agentes pueden seleccionar entre varias acciones alternativas, dependiendo de sus circunstancias y de las diversas restricciones a las que se hayan sometidos. Las alternativas de las que hablamos entran dentro de sus capacidades: pueden hacer o no hacer cualquiera de esas acciones. La acción disponible que finalmente haga el agente dependerá de sus creencias, sus deseos y su valoración de las consecuencias de dicha posible acción,

4. Véase, sobre todo, la exposición *de* un principio psicológico básico que el autor hace en el ¶13.

5. F. H. Bradley, *Ethical Studies,* Oxford, Oxford University Press, 1927.

según las entiende el propio agente. Aquí, «deseos» es un sustituto de lo que Butler llama apetitos, afectos y pasiones, tanto generales como particulares, y en ellos tenemos que incluir también aquel que Butler llamaba (en el pasaje recién citado) «un afecto por (y una búsqueda de) lo que es recto y bueno por ser recto y bueno». Fijémonos en que Butler lo cataloga como afecto.

2. A continuación, pensemos que el *objeto del deseo* es un estado de cosas o situación cuya materialización o cumplimiento es el propósito del deseo en cuestión. Cuando tal objeto se materializa, decimos que el deseo queda *satisfecho:* ha alcanzado su propósito al realizar su objeto. Digamos que un deseo queda *saciado* cuando el agente sabe (o cree o experimenta razonablemente) que el deseo está ya satisfecho.

Convendrá reformular un poco el vocabulario para dar cabida a la participación o la intervención del deseo en actividades diversas, o para que pueda éste hacer varias cosas por la actividad o la cosa en sí. En ocasiones, no queda muy elegante concebir las actividades como si éstas fueran estados de las cosas o situaciones, aunque haya locuciones que nos permitan decirlo así. También deberíamos introducir el concepto de *deseo final,* como sería, por ejemplo, el deseo de implicarnos en una actividad o de generar un cierto estado o situación *por la actividad o por la situación en sí.* Una *cadena* de motivos —quiero hacer X para generar Y, y quiero Y para generar Z, etc.— debe tener un final, por ejemplo, en Z, que es la situación que quiero generar por dicha situación en sí. Así pues, toda cadena de motivos no sólo debe ser finita, sino que suele ser razonablemente corta. Como señala Butler, de no ser así, no nos impulsa el deseo, sino la desazón: una inclinación desnortada a la actividad sin motivo aparente. Esta desazón consiste en la vacuidad del deseo sin la posibilidad de otra satisfacción que el simple movimiento.

3. Podemos caracterizar muy aproximadamente entonces la *intención* de una acción diciendo que la intención de esta acción consiste en aquellas consecuencias de ésta previstas por el agente y reconocidas como parte de la cadena causal de acontecimientos y procesos imprescindibles o necesarios para generar el estado que constituye el objeto del deseo. Quizás haya otras consecuencias que también pueden ser previstas, como, por ejemplo, aquellas posteriores en el tiempo a la realización del objeto del deseo por el que se lleva a cabo la acción. Obviamente, aunque no contemos estas consecuencias como parte de la intención del agente, podríamos hacer a éste responsable igualmente de ellas, siempre y cuando fueran (o debieran haber sido) previstas. Puede haber mane-

ras distintas de trazar esas líneas divisorias que cumplan igualmente los mismos fines filosóficos aquí marcados.

Lo que afirmamos, acto seguido, entonces, es que el *motivo* de una acción está formado por las consecuencias deseadas y presuntamente previstas por las que se lleva a cabo la acción. Así descrito, debemos diferenciar el motivo del elemento psicológico que mueve al agente a actuar. Este último elemento puede ser descrito de diversas maneras, según las circunstancias, y va desde un impulso hasta un plan deliberado, cuya formulación intelectual dirige y mueve al agente. Parte del contexto de este pensamiento deliberado vendría proporcionado por la planificación misma de las consecuencias deseadas y previstas, o sea, lo que acabo de definir como el motivo.

4. Todo lo precedente es bastante tedioso, lo admito, pero repasar estas distinciones nos coloca en situación de señalar algo bastante simple y, en el fondo, obvio que puede romper el control que ejerce el egoísmo sobre nuestro pensamiento. Es lo siguiente: saciar un deseo siempre es agradable, placentero, satisfactorio o cualquier otro calificativo apropiado. Pero no se desprende de ello que el *objeto* del deseo sea siempre obtener (o hacer realidad) esa experiencia de placer, goce o satisfacción en sí. El hecho de que colmar un deseo sea siempre agradable, placentero o satisfactorio, no significa necesariamente que el *motivo* sea siempre el placer, el goce o la satisfacción, ni que el hecho de pensar en ese placer, goce o satisfacción, sea el elemento psicológico que impulsa nuestras acciones.

Gracias a esto, podemos advertir la falacia que se encierra en el argumento siguiente:

1. Toda acción deliberativa e intencional nuestra es llevada a cabo para generar (o tratar de generar) el objeto de uno o más deseos nuestros, deseos que pertenecen a nuestra persona y que nos impulsan a actuar.
2. Cuando se satisface un deseo —cuando se alcanza el objeto de ese deseo y sabemos, creemos razonablemente, o experimentamos ese hecho—, nuestro deseo queda saciado.
3. Saciar un deseo siempre es agradable, placentero o satisfactorio, mientras que frustrar un deseo siempre es desagradable, etc. Por consiguiente:
4. El objeto de todos nuestros deseos es, en realidad, el placer (o los placeres, o las experiencias placenteras) o el goce que acompaña a la satisfacción reconocida de nuestros deseos.

Pues, bien, esta conclusión no se sigue de las premisas previas, pues el argumento descansa sobre una confusión entre el *objeto del deseo* y el cumplimiento o la *satisfacción del deseo*. Los deseos, en general, tienen múltiples tipos diferentes de objetos, y son esos objetos los que especifican su *contenido*. La falacia radica en suponer que el contenido de todo deseo es la experiencia agradable y/o placentera, simplemente porque la satisfacción del deseo es agradable y placentera.

Es esta falacia la que trata de atajar Butler en el análisis de la tercera pregunta o cuestión que expone en los 1114-7. También trata de desenmascarar una segunda falacia latente en el argumento anterior: la falacia de suponer que, como todas nuestras acciones están impulsadas por uno o más de nuestros deseos (Butler, Hume y Kant coinciden en esto), y como la satisfacción de nuestros deseos es agradable o placentera para nosotros y no para otra persona, debemos entonces de habernos sentido impulsados a actuar a partir de esas posteriores experiencias agradables o placenteras porque éstas eran *objetos* de nuestro deseo. Aquí, la idea de que los deseos que nos mueven a actuar son *nuestros* deseos, y de que el placer y el goce que producen los deseos saciados son *nuestras* experiencias, nos tienta en cierto sentido a suponer que nuestros deseos deben de adoptar estas experiencias nuestras como objetos suyos. Contra estos errores, Butler dice: «Todo afecto particular, incluso el amor por nuestro prójimo, es como si fuera realmente nuestro propio afecto [un afecto nuestro], como lo es el amor propio. Y el placer que se deriva de su cumplimiento o satisfacción es tan placer mío propio [un placer que experimento yo y nadie más] como lo habría sido el placer del amor propio». He suprimido aquí una frase, de cuyo significado no estoy seguro. Butler prosigue: «Y si, por el hecho de que todo afecto particular es afecto propio de un hombre, y todo placer que emane de la satisfacción de dicho afecto es placer propio de ese hombre, [...] ese afecto particular debe ser llamado amor propio, siguiendo esa misma forma de hablar, ninguna criatura en absoluto podría actuar por otra cosa que no fuera el amor propio, y toda acción y todo afecto tendría que reducirse a este único principio».

Asimismo, añade: «Pero ése no es el lenguaje de la humanidad. Y, si lo fuera, querríamos tener palabras para expresar la diferencia entre el principio de una acción —procedente de la meditación serena de que ésta redundará en mi propio beneficio— y una acción —supongamos que de venganza o de amistad— por la que un hombre se busca cierta ruina por hacerle mal o por hacerle bien a otra persona. Es evidente y

manifiesto que los principios de esas acciones son totalmente diferentes y, por lo tanto, precisan de palabras diferenciadas que las distingan: en lo único en que coinciden es que ambas proceden de (y son realizadas para satisfacer) una inclinación presente en el ser de un hombre» (pág. 188).

En estos importantes parágrafos 4-7, podemos ver de qué modo realiza Butler las distinciones que ensayamos anteriormente. Una manera de exponer su argumento es que el egoísmo psicológico pasa por alto ciertas distinciones imprescindibles. O bien es una perogrullada decir que siempre actuamos a partir de nuestros propios deseos, deseos que quedan saciados cuando esa acción nuestra es realizada finalmente, y esa satisfacción de nuestros deseos es *nuestra* propia satisfacción (¿de quién iba a ser, si no?). O bien el egoísmo psicológico es falso. Si nos fijamos en los simples datos que nos proporciona la experiencia, vemos que nuestros deseos —apetitos, afectos y pasiones— tienen múltiples objetos distintos, y ése es un contenido sumamente variado que comprende mucho más que el mero deseo.

5. Butler también se propone señalar otro importante aspecto psicológico: la imposibilidad, dada nuestra constitución psicológica, de que el placer o el goce sean el objeto del deseo. Dicho de otro modo: lo que se desea debe de ser algo distinto del placer en sí. Y, de hecho, centrarse en los placeres y los goces como si fueran una forma especial de amor propio no deja de presuponer la existencia de unos deseos —apetitos, afectos y pasiones— que, por nuestra constitución, tienen ciertos objetos. Y estos deseos no podrían saciarse a menos que hubiera una «adecuación previa» entre tales deseos y sus objetos (113).

Algunos puntos y comentarios adicionales:

1. A propósito de este último punto: Butler llama a estos objetos cosas *externas*. Habría hecho mejor en decir que los deseos son deseos de hacer cosas que implican o emplean cosas externas. Tomemos, si no, el ejemplo del comer, o el de ayudar a otra persona. En cualquier caso, esto no afecta al argumento principal de Butler.

2. También habría resultado clarificador para el argumento de Butler que éste hubiera distinguido más explícitamente entre diversas clases de deseos, por ejemplo:

a) Los deseos *en* el propio ser de la persona frente a los deseos *del* ser de esa persona. Y entre los primeros:

i) Los deseos centrados en uno mismo: los relacionados con mi *propio* honor, poder, gloria, salud y alimento.

ii) Los deseos relacionados con uno mismo: los deseos de honor y de poder para personas y grupos relacionados *conmigo*, como mi familia, mis amigos, mi nación, etc.

El *egoísmo (selfishness)* queda determinado, precisamente, en relación con tales deseos.

b) Los afectos hacia otras personas que no están centrados en uno mismo ni relacionados con uno mismo: incluyen diversas formas de deseo del bien de otras personas. El amor propio correcto es un afecto por nuestro propio bien y es completamente distinto del egoísmo *(selfishness)*, como espero dejar claro el próximo día.

3. Creo también que Butler confunde en una sola dos nociones bastante diferenciadas de amor propio y otras dos nociones distintas de felicidad que acompañan a aquéllas.

a) La primera tiene connotaciones hedonistas, como cuando Butler dice que el objeto del amor propio es, «en cierto modo, interno, pues nuestra propia felicidad, goce, satisfacción [...] no busca nunca ninguna cosa externa por esa cosa misma, sino sólo como un medio hacia la felicidad o el bien» (113, pág. 187).

b) La segunda es una noción planificadora o racional del amor propio: la ordenación, la programación y la organización de la satisfacción de aquellos deseos que aspiran a garantizar nuestro propio bien. Véase, por ejemplo, la segunda frase del ¶16: «La felicidad consiste en la satisfacción de ciertos afectos, apetitos, pasiones, con objetos que, por su naturaleza, están adaptados a aquéllos. El amor propio puede, de hecho, ponernos manos a la obra para saciar esos afectos y pasiones, pero la felicidad o el goce no tienen una conexión directa con el amor propio, sino que surgen de esa saciedad o satisfacción sin más. El amor al prójimo es uno de esos afectos».

El problema de la noción hedonista es que tiende a absorberlo todo. La noción planificadora no, pues se aplica a ordenar aquellos afectos y deseos que nos interesan más directamente, para que éstos contribuyan a nuestro bien apropiado.

4. Butler también podría haber invocado una distinción (que Bradley menciona) entre la idea del placer y una idea placentera. La segunda no tiene implicación hedonista alguna: no muestra el placer como objeto del deseo.

5. Por último, Butler se interesa por mostrar que una vida dedicada a la benevolencia y la virtud es algo naturalmente compatible con nuestra *felicidad.* Véanse el sermón XI en su totalidad y la cuarta pregunta

o cuestión, que es la última en ser respondida. El afecto por la benevolencia y la virtud no puede estar ausente en nosotros sin que ello haya provocado en nosotros una *desfiguración.*

LECCIÓN V

El supuesto conflicto entre la conciencia y el amor propio

§1. INTRODUCCIÓN

Voy a adentrarme en las principales cuestiones de la clase de hoy a través del supuesto conflicto o incoherencia entre lo que Butler dice acerca de la autoridad de la conciencia, por un lado, y las exigencias o requerimientos del amor propio, por otro. Repito que esta cuestión no es más que una manera de introducirnos en la cuestión principal que espero analizar, porque yo creo que, para Butler, no hay ninguna incongruencia ni ningún conflicto. Lo importante es ver por qué él opina así: a grandes trazos, su idea es que cuanto más se aproxima nuestra naturaleza a su perfección, más se vuelven lo mismo el amor a la virtud —a la justicia y a la veracidad— y lo que Butler llama (en XII, ¶4) la «benevolencia real». Esta benevolencia es, pues, la suma de las virtudes; es «un principio presente en las criaturas razonables y que, por lo tanto, ha de ser dirigido por la razón de éstas» (XII, ¶19, pág. 223). Y por eso, tal vez sería mejor decir que la benevolencia natural ha sido ampliada e integrada bajo la dirección de la razón, es decir, de la conciencia o del principio de reflexión.

Por otra parte, Butler distingue varias formas de amor propio. Está el amor propio en el sentido de lo que llamamos nuestro interés: es decir, nuestro interés personal privado, que es el que la opinión mundana de moda en aquel tiempo consideraba que era nuestro interés por excelencia. También está el que podríamos llamar amor propio *en sentido estrecho,* que es el de las personas cuyos intereses están centrados, principalmente, en ellas mismas: en su honor, poder, posición, riqueza, etc. Son personas cuyos afectos y apegos benevolentes naturales son débiles. El amor propio, pues, difiere según su amplitud, es decir, según si sus intereses se limitan a nuestro estado temporal e imperfecto, o si también consideran nuestro estado de perfección posible en el más

allá. Si introducimos la noción del *amor propio razonable* como afecto reposado hacia el bien correcto para nuestra persona como criaturas razonables que somos (dotadas de la constitución moral que se describe en los sermones I-III), y si tomamos el amor propio en su máxima amplitud posible, que incluye el estado de nuestra perfección posible, entonces Butler cree que una vida guiada por el amor a la virtud —por un afecto a la rectitud y a la justicia, e impulsada por una benevolencia real— es el estilo de vida que mejor promueve nuestro bien. Proporciona la máxima felicidad de la que somos capaces, una felicidad en la que podemos tener razonablemente fe y esperanza. Así pues, dada nuestra naturaleza y nuestro lugar en el mundo, no puede haber conflicto ni incoherencia entre la conciencia (cuyos pronunciamientos siempre hemos de seguir) y el amor propio. Aquí debemos decir que la conciencia es la benevolencia real informada por la razón, y que el amor propio ha de ser entendido como un amor propio razonable interpretado como un afecto reposado por el bien correcto para nuestra persona, entendida en su máxima amplitud.

De entrada, puede parecer que esta solución carece de profundidad filosófica. Alguien podría decir: «Pues, claro, si introducimos a Dios en escena y suponemos que nuestra virtud es recompensada con las bendiciones del cielo y que nuestro vicio es castigado con el fuego del infierno, entonces no hay conflicto posible entre la conciencia y el amor propio. La consabida pregunta de "¿por qué ser morales?" tiene, en ese caso, una respuesta obvia». Pero si interpretamos la solución de Butler de ese modo, estaremos pasando completamente por alto lo que figura en el texto de los sermones XI-XIV, y que es una psicología moral que exhibe una serie de diferentes nociones de benevolencia y de amor propio, y que indica un modo de concebir estas diversas nociones como formas superiores o más perfeccionadas de benevolencia y amor propio. Esto supone que la benevolencia puede ampliarse o generalizarse y que, de ese modo, puede estar informada y guiada por la razón como principio de la reflexión o de la conciencia. Esta psicología moral permite entonces a Butler explicar el amor al prójimo y el amor a Dios de tal forma que ambos amores son perfectamente congruentes con nuestra felicidad real y, por ello mismo, con la forma más elevada de amor propio. Lo que ha de aprenderse de Butler son los principios de su psicología moral y de qué modo se supone que conducen a esta conclusión.

A la hora de estudiar la psicología moral de Butler, yo les animo a dejar totalmente a un lado la idea de las recompensas del cielo y los castigos del infierno. Las nociones de recompensa y castigo no desem-

peñan ningún papel esencial. Podemos interpretar en gran medida (aunque no completamente) la psicología de Butler en términos de analogías seculares, y cuando no podamos hacerlo, debemos considerar a Dios como la perfección de la razón y la bondad, y no como un repartidor de recompensas y castigos. La *vicio dei* (la visión de Dios) desempeña un papel importante en la explicación que Butler da en los sermones XIII y XIV: es la consumación de nuestra felicidad real o de nuestro bien correcto y apropiado. Lo que yo sugiero es que, tanto si tomamos esta idea en serio como si no, los principios de la psicología moral de Butler (y el funcionamiento de éstos) no se ven afectados.

§2. POR QUÉ SUPONER QUE BUTLER ES INCOHERENTE CON RESPECTO A LA CONCIENCIA Y EL AMOR PROPIO

Consideremos a este respecto varios pasajes relevantes:

1. En el prefacio, ¶21, de los *Sermons* de Butler, el autor supone que nuestra propia felicidad es una obligación manifiesta, pero que puede entrar en conflicto con lo que nuestra conciencia requiere de nosotros en ciertos casos. Él resuelve entonces el conflicto a favor de la conciencia. Dice: «Pero la obligación desde la vertiente del interés no permanece en realidad. Pues la autoridad natural del principio de reflexión es una obligación de cara a lo más cercano e íntimo, lo más cierto y conocido; mientras que la obligación contraria puede, a lo sumo, no parecer más que probable, ya que ningún hombre puede estar *seguro* de que, sean cuales sean las circunstancias, el vicio le interese en el mundo presente, y aún menos puede estarlo con respecto al otro. Así pues, la obligación segura o cierta superaría por completo y destruiría la insegura o incierta, que, aun así, habría tenido una fuerza real sin la primera» (final del ¶21, págs. 15-16). Este pasaje zanja la cuestión diciéndonos que la conciencia es más cercana e intuitiva, más segura y conocida. Butler dice aquí que no podemos estar seguros de que, *sean cuales sean* las circunstancias, sea el vicio lo que nos interese de verdad en el mundo *presente*. Pero yo digo que sí podemos a veces. Y, en cualquier caso, éste no parece un motivo suficientemente persuasivo o profundo para que la autoridad de la conciencia sea siempre superior y anule la de todos los demás factores.

2. El parágrafo 13 del sermón III, en el que se resume éste, da una impresión similar. Dice que el amor propio razonable y la conciencia son, al parecer, principios superiores y análogos en la naturaleza humana.

> El amor propio razonable y la conciencia son los principios primordiales o superiores en la naturaleza del hombre, porque una acción puede ser adecuada a esta naturaleza aun infringiendo todos los demás principios, pero resulta del todo inadecuada si vulnera alguno de esos otros dos. La conciencia y el amor propio siempre nos conducen por la misma senda si entendemos bien nuestra verdadera felicidad. El deber y el interés son así plenamente coincidentes: ya lo son en su mayor parte si tenemos en cuenta este mundo, pero su coincidencia es plena y en todos los aspectos si tomamos también en consideración el futuro y el conjunto, como queda implícito en la noción *de* una administración buena y perfecta de las cosas. Así pues, quienes han sido tan «sensatos» desde el punto de vista *de* su generación como para considerar sólo su propio interés supuesto, a costa y en detrimento de otros, acabarán encontrándose con que, quien ha renunciado a todas las ventajas del mundo presente —por no vulnerar su conciencia ni las relaciones de la vida— se ha hecho un servicio infinitamente mejor a sí mismo, y se ha procurado su propio interés y su propia felicidad (pág. 76).

Así, parece de nuevo que hemos de seguir los dictados de la conciencia, porque el deber y el interés son perfectamente coincidentes, y que, presumiblemente, la conciencia es la guía más segura para nosotros (de hecho, sus dictados están revestidos de autoridad).

3. Tal vez el pasaje más sorprendente sea el ¶21 del sermón XI: «Debe admitirse, aunque la virtud o la rectitud moral consisten, en el fondo, en un afecto por (y una búsqueda de) lo que es recto y bueno por ser recto y bueno, que cuando nos detenemos a pensar en un momento de serenidad, no podemos justificarnos a nosotros mismos ésa ni ninguna otra búsqueda o propósito hasta que no nos convencemos de que redundará en nuestra felicidad o, cuando menos, no será contraria a ésta» (pág. 206).

Es posible que Butler esté tratando aquí de proteger la religión y la moralidad del sentido común frente a la burla de las doctrinas del interés egoísta tan de moda por entonces. Como no indica a qué noción del amor propio está apelando cuando nosotros nos detenemos a pensar en un momento de serenidad, este pasaje no es incongruente con la sugerencia general que he hecho al principio. Yo no creo que Butler se desdiga en ningún momento de la idea de que la conciencia constituye una autoridad suprema para nosotros. Debemos tener presente lo que dice en el parágrafo 6 del sermón III (pág. 71): «La conciencia no sólo se ofrece a enseñarnos el camino por el que debemos andar, sino que también es portadora de su propia autoridad: la de ser nuestra guía natural, la guía que nos ha asignado el Autor de nuestra naturaleza. Pertenece, pues, a nuestra condición de ser: es nuestro deber andar ese camino y

seguir esa guía, sin buscar en derredor nuestro si existe alguna posibilidad de renunciar impunemente a ella». Por consiguiente, es la guía que nos ha asignado Dios y nuestro deber es seguirla. Recordemos también la *Dissertation of Virtue,* en la que Butler atribuye a nuestra conciencia un contenido que no es el mismo que la felicidad o la benevolencia máximas interpretadas en ese sentido. La benevolencia *real* es la benevolencia entendida como afecto por la rectitud y la justicia, etc., por el bien de los demás, dentro de los límites admitidos por esas nociones.

En definitiva, pues, estos pasajes —aunque problemáticos hasta cierto punto— no van contra la solución general aquí sugerida. Parte de la dificultad puede estribar en que el propio Butler dice muy poco en el prefacio de los «Sermones» acerca de los sermones XIII y XIV. Esto podría inducirnos a pasar por alto la importancia que éstos tienen para su perspectiva en general. De hecho, constituyen la culminación de su explicación de las diversas nociones de benevolencia, amor propio y felicidad, y, por lo tanto, de los principios de su psicología moral.

§3. ALGUNOS PRINCIPIOS DE LA PSICOLOGÍA MORAL DE BUTLER

1. Comencemos por el principio que analizamos en la anterior lección: «Todo afecto particular, sea cual sea (resentimiento, benevolencia, amor al arte), conduce por igual a una acción destinada a la satisfacción de ese afecto, que es, en definitiva, nuestra propia satisfacción. Y la satisfacción de cada uno de ellos produce un deleite. Hasta el momento, pues, es obvio que todos tienen la misma relación con el interés privado» (XI, ¶ 14, pág. 197).

Pero «dicha satisfacción no es el *objeto* de los afectos; la búsqueda deliberada del *placer* por el placer presupone los afectos, los cuales *no* tienen los placeres como su objeto». Nótese que, en XIII, ¶13 (págs. 239-240), Butler dice que la pregunta sobre si debemos amar a Dios en interés del propio Dios o del nuestro 'no es más que un error de lenguaje. Expone ahí el mismo argumento que exponía en un punto previo contra Hobbes y otros autores a propósito del egoísmo. Tenemos que amar a Dios como objeto máximo y apropiado de nuestra benevolencia real perfeccionada (informada y dirigida por nuestra razón), pero, evidentemente, el deleite que sentimos en ese amor constituye la plena satisfacción o cumplimiento de nuestra naturaleza y, por consiguiente, responde a nuestro amor propio razonable, que se preocupa de nuestra felicidad real. Butler emplea las distinciones que comentamos ante-

riormente y las usa para decir que no existe conflicto entre el amor perfeccionado a Dios y nuestro bien correcto y apropiado.

2. Hay varios principios psicológicos importantes que son aplicables a la benevolencia en cuanto afecto por la virtud y el bien público, objetos que distinguen a aquélla del resto de afectos en general.

a) Uno de ellos aparece insinuado en el parágrafo 16 del sermón XI (pág. 201): «El amor al prójimo [...], como principio virtuoso, queda saciado cuando se tiene conciencia de estar esforzándose por promover el bien de otras personas; pero, considerado como un afecto natural, su satisfacción consiste en el cumplimiento real del objetivo de ese esfuerzo».

Ahora bien, ¿cómo se explica ese hecho? Butler se limita aquí simplemente a afirmarlo. ¿Es un principio básico o un corolario de un principio de esa clase? Obtenemos una respuesta, quizás, en el sermón XII, ¶23 (véase también XIII, 557-10), dado que ahí Butler dice: «La naturaleza humana está constituida de tal forma que todo buen afecto implica el amor por el mismo, es decir, se convierte en el objeto de un nuevo afecto en la misma persona. Así pues, ser recto implica en sí el amor a la rectitud; ser benevolente, el amor a la benevolencia; ser bueno, el amor a la bondad; todo ello tanto si se entiende que esa rectitud, esa benevolencia o esa bondad están en nuestra propia mente como si se considera que están en la de otra persona. Y el amor por Dios, como Ser perfectamente bueno, implica el amor por la bondad perfecta contemplada en un ser o en una persona» (pág. 228).

Así vuelve a afirmarlo Butler en los parágrafos 3 (pág. 230) y 6 (págs. 234 y sigs.) del sermón XIII, donde dice: «Ser un hombre justo, bueno, recto, conlleva claramente un afecto o un amor particular por la justicia, la bondad o la rectitud, cuando estos principios son los objetos de nuestra contemplación. Si un hombre aprueba (o siente afecto por) un principio por el propio principio en sí, factores secundarios aparte, dará igual que lo contemple en su propia mente o en otra, es decir, en sí mismo o en su prójimo. Así se explica la aprobación, el amor moral y el afecto que sentimos por los caracteres buenos; una aprobación, un amor y un afecto que no se pueden dar más que en quienes tienen algún grado de bondad real en sí mismos, y quienes distinguen y aprecian el mismo principio en otras personas». Llamemos a esto un principio básico del afecto reflexivo: un buen afecto —un afecto por la virtud— genera un afecto hacia sí mismo.[6] También explica por qué no

6. Véase su formulación en el parágrafo 16 del sermón XI (pág. 168) citado más arriba. Véase la selección citada al principio mismo del subapartado 2(a).

podemos infringir los dictados de nuestra conciencia sin incurrir en una autocondena: necesariamente, nos desagrada contemplar el vicio en nosotros mismos.

b) Asimismo, hay dos principios que generan amor: el primero es el principio de la excelencia superior (XIII, 5117-8, págs. 234-235); el segundo es el principio de reciprocidad: las buenas intenciones y las acciones que llevamos a cabo por nuestro propio bien y para nuestro propio beneficio generan una gratitud natural y un amor de ida y vuelta (XIII, 559-11, págs. 236-238).

c) Además, hay una presunción básica: la de que estos principios no funcionarán —sobre todo, el principio a) del amor reflexivo— a menos que tengamos algún grado de bondad moral, es decir, un afecto por la bondad en nuestra mente y en nuestro carácter (XIII, ¶9, pág. 236).

d) El principio de la aspiración apropiada (XIV, ¶3, pág. 244) es un principio que Butler vincula a la resignación = temor-esperanza-amor:

«En la resignación a la voluntad de Dios se condensa la devoción en su totalidad: en ella se incluye todo lo que es bueno y constituye una Fuente del sosiego y la serenidad de espíritu más reposados. Ahí está el principio general de sumisión presente en nuestra naturaleza».

e) Principio de continuidad (XIII, 1112, págs. 178 y sigs.)]

APÉNDICE: NOTAS ADICIONALES SOBRE BUTLER

Puntos importantes a destacar en Butler.

(Hobbes y Butler, las dos grandes fuentes de la filosofía moral moderna. Hobbes planteó el problema: es el autor a rebatir. Butler proporcionó una respuesta profunda a Hobbes.)

1. Autoridad frente a fuerza.
2. Noción «disertación» del ER = empieza aquí.'

7. No está claro cuál es este principio. Las lecciones se interrumpen bruscamente en este punto sin que haya un desarrollo o un resumen posterior. *(N. del e.)*

8. «ER„ parecen ser las iniciales de «equilibrio reflexivo», y la «noción disertación del ER» se refiere, o bien a la «Dissertation: Of Personal Identity>, de Butler, o bien a la propia disertación doctoral *de* Rawls, en la que él expuso su primera versión del equilibrio reflexivo, publicada posteriormente como «Outline of a Decision Procedure for Ethics» (1951) en Rawls, *Collected Papers,* Samuel Freeman (comp.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, cap. 1. *(N. del e.)*

3. Sobre el método, parágrafo final. Disertación sobre la identidad personal.

4. Egoísmo (contra Hobbes): Butler sostiene que los proyectos morales son parte tan consustancial del ser de la persona como otras partes de dicho ser (nuestros deseos naturales, etc.). Kant profundiza en esto al conectar la LM (ley moral) con el yo personal en cuanto R+R (racional y razonable).

5. En la «Disertación», Butler ataca la explicación que da Hutcheson del sentido moral.

6. El método general de Butler consiste en apelar a la experiencia, pero hay diferentes tipos de ésta: experiencia moral frente a la no moral, memoria frente a la no memoria —como en la referencia indicada en el punto 3.

7. Hume responde a Butler de dos maneras:

a) Hume trata de dar cabida a la distinción entre autoridad y fuerza de Butler hablando de la distinción entre las pasiones tranquilas y las violentas.

b) Hume trata de dar réplica a la crítica de Butler contra el utilitarismo (Hutcheson) a propósito de la justicia mediante la distinción entre las virtudes naturales y las artificiales. (Hume admite que Butler tiene razón al decir que la justicia no siempre es beneficiosa.)

8. Butler no quiere explicarlo todo, ni mirar qué se oculta tras los datos de nuestra experiencia moral, ni tratar de sistematizarlos. La teoría sistemática no está entre sus objetivos. Sabemos lo suficiente para nuestra salvación y ése es el conocimiento que debemos tener claro y al que debemos asimos con firmeza.

Sturgeon: sobre Butler, *Phil. Review* (Schneewind se equivoca).

Capítulo de Whewell sobre Butler en su *History of Ethics:* «Butler captó correctamente los datos; ahora nos toca elaborar la teoría» (o algo así).

9. Relacionemos esto con Kant, incluyendo su noción de fe razonable.

10. Butler propone una nueva base para la autoridad de la moral: no la revelación ni la voluntad divina, sino la experiencia moral (al alcance del sentido común y la conciencia).

La conciencia y *la autoridad de la conciencia:*
Prefacio, ¶1[24-30, esp. 5526-28; sermón I, 158-9; II, entero.
La naturaleza social del hombre:
Sermón I, 559-13, véase esp. In10 y 12.

No hay odio hacia sí mismo en el hombre, ni deseo de hacer daño a otros por el simple hecho de hacerles daño, y lo mismo se puede decir de la injusticia, la opresión, la traición, la ingratitud, etc. (idea que encontramos también en Kant).

Prefacio, 5526-28: infringir la conciencia conlleva una autocondena, pues no podemos actuar así sin que sintamos un «verdadero desagrado por nosotros mismos».

Conflicto [entre] la conciencia y el amor propio:

Prefacio, ¶1116-30, esp. ¶24; III, ¶9; XI, ¶20.

Analogy, ¶87 y ¶87, nota al pie,

interés religioso e interés temporal del amor propio, véanse ¶1[70 y sigs.

La conciencia en la *Analogy:*

1. No puede separarse de la autocondena: 5111.
2. Sus dictados son las leyes de Dios, leyes que incluyen sanciones: 111.

Conflicto entre la conciencia y *el amor propio* (pasajes):

Prefacio:

Conflicto con el interés propio de la persona; Shaftesbury deja a la felicidad sin un remedio: ¶26; ¶1127-30 también relevantes.

Conflicto resuelto mediante la certeza epistémica de la conciencia: ¶26.

Sermón I:

Parágrafo 15: parece poner la conciencia y el amor propio al mismo nivel.

Sermón II:

El principio de la conciencia, en el corazón, y supremo: ¶8 y 15.

Sermón III: análisis 556-9:

El interés propio en sentido estrecho o restringido, imposible para nosotros: ¶56-7.

El interés propio (presente y temporal), entendido como maximización de las satisfacciones en general.

Coincide con la virtud y el curso de la vida trazado por ésta: ¶8.

Y coincidirá en la distribución final de las cosas: ¶8.

La conciencia y el amor propio bien entendido, en pie de igualdad, pero siempre hemos de seguir la conciencia: ¶9.

Sermón XI: 111120-21.

Objetivo de Butler: mostrarnos a nosotros mismos (II, 111).

Sobre la conciencia:

Papel de ésta en la constitución de la naturaleza humana:

Exposición de las partes de la naturaleza humana (constitución = economía): prefacio, 514.

Invocación de los hechos morales como método propio de Butler: prefacio, 111[12 y 27; II, ¶ 1.

Invocación de la experiencia moral como elemento *sui generis:* prefacio, ¶16.

Invocación del sentido moral que habita en el corazón de cada persona, y de la conciencia natural: II, 111.

(Comparar con la invocación de ese sentido a propósito del conocimiento de las cosas.)

Invocación de las emociones morales y de su papel (la vergüenza, por ejemplo): II, ¶1.

Éstas no pueden andar del todo erradas: II, 111.

¿Por qué es social nuestra naturaleza?

1. Porque así lo muestran los apetitos y los afectos, etc. (Sobre el resentimiento, sobre la compasión, sermones XI-XII.)
2. Por el principio general de benevolencia.
3. Por el contexto de la conciencia.
4. Por el hecho de que el amor propio razonable nos lleva a ser sociales.

¿Es real la constitución de la naturaleza humana o es meramente ideal?

1. Sus partes son reales, incluida la conciencia.
2. Es ideal en tanto en cuanto puede ser desordenada, y también en la medida en que la conciencia no es algo que se siga en general,
3. Sin embargo, se manifiesta en los pronunciamientos reales de la conciencia de las personas justas e imparciales en momentos de serenidad.
4. La constitución es cómo seríamos nosotros -manifestados en nuestras acciones- si siguiéramos generalmente la conciencia.
5. Esta constitución y la supremacía de la conciencia nos convierten en ley para nosotros mismos; nos convierten en agentes responsables, morales y razonables.
6. Butler diría: todo esto se basa en los hechos mismos de nuestra experiencia moral.

¿Butler es un intuicionista (como, por ejemplo, Clarke)?

Prefacio

Butler acepta un intuicionismo como el de Clarke: prefacio, ¶ 12.

El propio método *de* Butler: prefacio, 11112 y sigs.:

invocación de las experiencias morales como realidades: €11112 *y* 27.

Constitución (o economía) *de* la naturaleza humana: prefacio, ”12 y sigs., y 14:

las diversas partes constitutivas: ¶14;

relaciones entre las partes y supremacía de la conciencia: ¶ 14;
finalidad: adaptada a la virtud: 1114:
como un reloj lo está a decirnos la hora: 514;
Irrelevancia de los desórdenes: 1[14;
La constitución de los agentes es la responsable de los desórdenes en la propia constitución: 514
Nada hay más contrario a la naturaleza humana que el vicio y la injusticia: ¶15.
La pobreza y el dolor no y por qué: 1115; III, ¶2.
Principio del amor propio.
Pasiones y apetitos particulares: ¶35.
Gran variedad de motivos humanos, como si se turnaran entre ellos: prefacio, ¶21.

La noción de la autoridad de la conciencia: ¶114, 16 y 19.
Diferencia de tipo de experiencia moral, a propósito de Harding: 516.
Tiene autoridad sobre otras partes de nuestra constitución: ¶24.
Esta autoridad se diferencia de la mera fuerza o intensidad: ¶24.
Esta autoridad es implícita por aprobación reflexiva: ¶25.
Crítica a Shaftesbury, quien omite esta autoridad: 5526-30.
Conflicto entre la conciencia y el amor propio racional: 5526 y 41; III, 555-9; XI, 5520-21.
Por qué prevalece siempre la conciencia y anula todas las demás órdenes (explicación epistémica): ¶26.
Apelación al interés y al amor propio: ¶28.
La transgresión de la conciencia provoca autocondena y desagrado por uno mismo: ¶28.
El hombre es ley para sí mismo: ¶29.
El castigo sigue alcanzando igualmente a los no creyentes: ¶29.
Acepta la tesis de Shaftesbury: la virtud tiende a la felicidad y el vicio, al sufrimiento: 5526 y 30.

Cómo se demuestran las obligaciones; a qué obligan nuestra naturaleza y nuestra condición: ¶33.

La experiencia moral es *sui generis:* ¶16 y 24.

Sermón I

La virtud es la LN en la que nacemos: ¶2.

Toda nuestra constitución está adaptada a la virtud: ¶2.

Naturaleza social del hombre: complementariedad entre las partes de nuestra constitución: ¶114 y sigs., y 10.

hemos nacido para la sociedad y para nuestro propio bien: ¶9.

Principio de benevolencia: ¶6.

Principio del amor propio: 6; (amor propio sereno): ¶14; II, 5510-11; *Analogy, 1,* 553-7.

Coincidencia entre benevolencia y amor propio: ¶6; III, ¶9; cf. III, ¶115-9.

Superior a las pasiones: II, 1510-11.

Afectos y pasiones particulares: ¶7.

Hasta qué punto se distinguen de los principios de la benevolencia y del amor propio: 57.

Por qué son vistos como instrumentos de Dios: ¶7.

Principio de la reflexión, o Conciencia: ¶8.

Evidenciado en la invocación de la experiencia moral: ¶8.

En la naturaleza humana no tiene cabida:

El odio hacia uno mismo: 512.

La mala voluntad: 1112.

El amor a la injusticia: 1112.

Causa del mal y de las malas obras: 1112; Broad: ¶56.

La naturaleza del hombre juzgada por el grueso de la humanidad: 513.

Autoridad frente a influencia de la conciencia: II, 11111-8 y 12-14; III, ¶2.

Sentido en el que es natural: II, ¶8.

Puesto que corresponde a la conciencia: II, ¶8; III, ¶2 (administrar y presidir)

Nos convierte en ley para nosotros mismos: II, 554, 8 y 9; III, ¶3.

Prerrogativa, supremacía natural de la conciencia: 558 y 9; III, 52.

Ejemplo ilustrativo de conducta antinatural: II, 1[10.

Dios puso la conciencia en nuestra constitución para que ésta fuera nuestra rectora apropiada: II, ¶15; III, 553 y 5.

Lo correcto y lo incorrecto pueden ser distinguidos por los justos e imparciales sin necesidad de principios y reglas (filosóficas): III, ¶4.

En nuestro interior tenemos la regla para discernir lo correcto: III, ¶4.

La conciencia es portadora de su propia autoridad: la obligación de obedecerla descansa sobre el hecho de que es la ley de nuestra naturaleza: III, ¶5.

La conciencia como voz de Dios: III, ¶5 (interpretación de Bernard); véase *Analogy,* I, 3:15-16; I, 7:11; II, 1:25; I, 3:13.

La virtud, adecuada a nuestra naturaleza: III, ¶9.

Apelación a la experiencia: II, 551 y 17.

Objetivo de Butler: II, 111.

Igual categoría de la conciencia y el amor propio: III, 59.

PROGRAMA DE LA ASIGNATURA

FILOSOFÍA 171:
FILOSOFÍA POLÍTICA Y SOCIAL (PRIMAVERA DE 1983)

En estas lecciones, estudiaremos varias teorías del contrato social y del utilitarismo que han sido de gran importancia en el desarrollo del liberalismo como doctrina filosófica. También prestaremos atención a Marx como crítico del liberalismo, y, si nos queda tiempo para ello, la asignatura concluirá con un análisis de la *TJ [Teoría de la justicia]* y otras perspectivas contemporáneas. El objeto de esta asignatura ha sido definido de forma restrictiva con la intención de alcanzar cierto nivel de profundidad y comprensión de los temas.

A. Introducción
B. Dos doctrinas del contrato social (3 semanas):
  1. Hobbes:
    a. La naturaleza humana y la inestabilidad del estado de naturaleza.
    b. La tesis de Hobbes y los artículos de paz.
    c. Función y poderes del soberano.
  2. Locke:
    a. Doctrina de la LFN.
    b. El contrato social y los límites de la autoridad política.
    c. La constitución legítima *y* el problema de la desigualdad.
C. Dos doctrinas utilitaristas (3 semanas):
  1. Hume:
    a. Crítica de la doctrina del contrato social.
    b. Justicia, propiedad y el principio de utilidad.
  2. J. S. Mill:
    a. Revisión del principio de utilidad.
    b. El principio de libertad y los derechos naturales.

c. El sometimiento de las mujeres y los principios del mundo moderno.
d. La propiedad privada, los mercados competitivos y el socialismo.

D. Marx (2 semanas y media):
a. La función y las concepciones de la justicia.
b. Teoría de la conciencia ideológica.
c. Teoría de la alienación y la explotación.
d. Concepción de una sociedad humana racional.

E. Conclusión: Algunas perspectivas contemporáneas.
a. Esbozo de las ideas principales de la *TJ*.
b. Relación de éstas con las de otras perspectivas.

Textos

Hobbes, *Leviathan,* ed. MacPherson (comp.) (Pelican Classics).
Locke, *Treatise of Government,* ed. Laslett (comp.) (New American Library).
Hume, *Enquiry Concerning the Principies of Morals* (Liberal Arts).
J. S. Mill, *Utilitarianism* and *On Liberty* (Hackett); *Subjection of Women* (MIT).
Marx, *Selected Writings,* ed. McLellan (comp.) (Oxford).

Lecturas
Leviathan (el *Leviatán),* Parte I, esp. caps. 5-16, y Parte II entera; *Second Treatise (el Segundo ensayo),* entero; *Enquiry* (la *Investigación),* entera, y *Of the Original Contract* («Del contrato original») (fotocopiado); *Utilitarianism (El utilitarismo),* entero, *On Liberty (Sobre la libertad),* esp. caps. 1-3; *Subjection of Women (El sometimiento de las mujeres),* entero; en McLellan, ed., *On the Jewislz Question (La cuestión judía),* n" 6; *Economic and Philosophical Manuscripts (Manuscritos de economía y filosofía),* n° 8; *On James Mill* («Notas sobre James Mill»), n° 10; *Theses on Feuerbach (Tesis sobre Feuerbach),* n° 13; *German Ideology (La ideología alemana),* n" 14; *Wage-Labor and Capital (Trabajo asalariado y capital),* n° 19; apartados seleccionados de los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política),* n° 29; y del *Capital;* y de la *Critique of the Gotha Program (Crítica del programa de Gotha),* n" 40.

Las clases son los lunes y los viernes. Habrá un examen final y un trabajo de semestre de una extensión aproximada de 3.000 palabras.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Este último libro del ya fallecido John Rawls, elaborado a partir de sus apuntes y de las lecciones que había redactado para la asignatura sobre filosofía política moderna que durante tantos años impartió, ofrece a los lectores una explicación de la tradición política liberal a cargo de un académico considerado por muchos como el mayor exponente contemporáneo de la filosofía continuadora de aquélla.

El objetivo de las lecciones de Rawls era, según él mismo escribió, «distinguir los elementos fundamentales del liberalismo como expresión de una concepción política de la justicia cuando éste es contemplado desde dentro de la tradición del constitucionalismo democrático». Para ello, examina las diversas corrientes que configuran las tradiciones liberal y democrática constitucional, así como las figuras históricas que mejor representan esas corrientes: entre ellas, los contractualistas Hobbes, Locke y Rousseau; los utilitaristas Hume, Sidgwick y J. S. Mill, y también Marx, en calidad de crítico del liberalismo. También se incluyen en un apéndice las lecciones de Rawls sobre el obispo Joseph Butler. Revisadas y perfeccionadas constantemente a lo largo de tres décadas, las clases magistrales de Rawls acerca de estas figuras reflejan su visión cambiante y en continua evolución sobre la historia del liberalismo y la democracia, así como sobre el lugar ocupado por su propia obra en relación con dichas tradiciones.

www.paidos.com

